CYWILIZACJA CHIŃSKA

MARCEL GRANET

Państwowy Instytut Wydawniczy

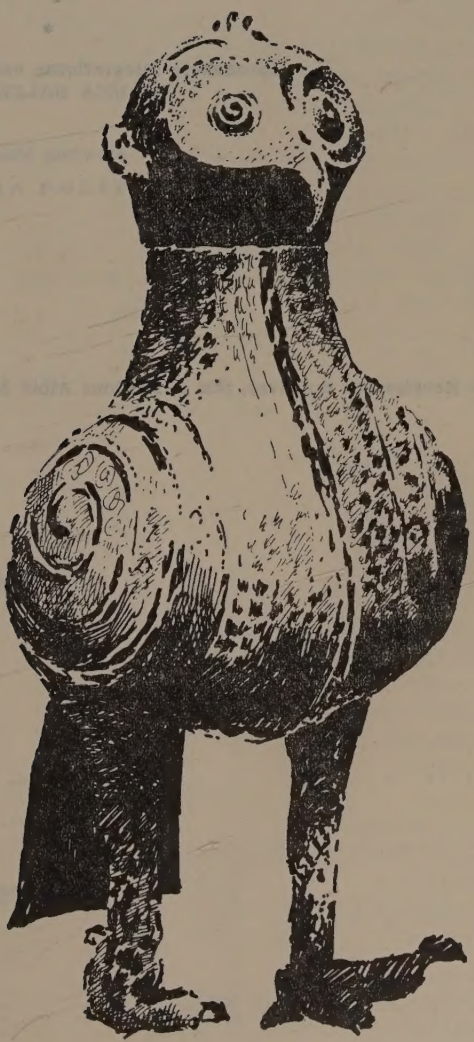
CYWILIZACJA CHIŃSKA

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973

CYWILIZACJA CHIŃSKA

MARCEL GRANET

Przekład
i opracowanie sinologiczne
Mieczysław J. Künstler



Tytuł oryginału
LA CIVILISATION CHINOISE

*

Okładkę i strony tytułowe projektował
RYSZARD ŚWIĘTOCHOWSKI

*

Materiał ilustracyjny opracował
MIECZYSŁAW J. KÜNSTLER

*

Indeks opracował
MIECZYSŁAW J. KÜNSTLER

*

Reprodukcje fotograficzne czarno-białe wykonała
HANNA BALCERZAK

© La Renaissance du Livre, 1929 et Éditions Albin Michel, 1968. 22, rue Huyghens, Paris (XIVe).

SPIS RZECZY

OD TŁUMACZA 9
WSTĘP 13
Przypisy 18

Część pierwsza
HISTORIA POLITYCZNA

Księga pierwsza
TRADYCYJNA HISTORIA 21
ROZDZIAŁ I
Pięciu Władców 23
Przypisy 26
ROZDZIAŁ II
Trzy dynastie królewskie 28
Dynastia Hia 29
Dynastia In 31
Dynastia Czou 32
Przypisy 34
ROZDZIAŁ III
Epoka hegemonów i Królestw Walczących 36
Hegemonowie 37
Tyrani 41
Przypisy 44
ROZDZIAŁ IV
Epoka cesarstwa 46
Dynastia Ts'in 46
Dynastia Han 51
Przypisy 56

Księga druga
GŁÓWNE DANE HISTORII STAROŻYTNEJ 57
Przypisy 61
ROZDZIAŁ I
Wieki bez chronologii 62
Wartość tradycyjnych danych 62

Wkład nauk zwanych pomocniczymi 68
Przypisy 75
ROZDZIAŁ II
Okres feudalizmu 77
Chiny epoki feudalnej 77
Granice 77
Kraj 80
Chińczycy i barbarzyńcy 82
Konfederacja chińska 82
Kraje Środka 84
Kraje peryferyczne 87
Kształtowanie się jednostek prowincjonalnych 92
Przypisy 97
ROZDZIAŁ III
Cesarstwo 100
Ustanowienie jedności cesarstwa 100
Dzieło władców Ts'in 100
Ts'in Szy huang-ti 104
Wiek cesarza Wu 112
Konsolidacja dynastii Han 113
Wojny prestiżowe 116
Wzrost władzy centralnej 119
Dzieło cywilizacyjne 124
Kryzys dynastyczny i koniec dynastii Han 128
Przypisy 134

Część druga
SPOŁECZEŃSTWO CHIŃSKIE

Księga pierwsza
LUD WIEJSKI 145
ROZDZIAŁ I
Życie wśród pól 147
Przypisy 156
ROZDZIAŁ II
Wiejskie zwyczaje 158
Rodzina i wspólnota wiejska 158
Zawody sezonowe 164
Święta zbiorów i martwy sezon 168
Święte miejsca 172
Przypisy 174

Księga druga
USTANOWIENIE OKRĘGÓW FEUDALNYCH 177
ROZDZIAŁ I
Święte miejsca a grody 179
Przypisy 182
ROZDZIAŁ II
Siły rozproszone a władza jednostki 183
Przypisy 186

ROZDZIAŁ III
Bogowie i naczelnicy 187
Przypisy 193
ROZDZIAŁ IV
Współzawodnictwo bractw 195
Przypisy 203
ROZDZIAŁ V
Dynastie agnatyczne 204
Przypisy 213
ROZDZIAŁ VI
Wzrost prestiżu 216
Przypisy 221
ROZDZIAŁ VII
Zasady infeudacji 222
Przypisy 227

Księga trzecia
MIASTO SENIORALNE 229
Przypisy 233
ROZDZIAŁ I
Miasto 234
Przypisy 241
ROZDZIAŁ II
Władca 243
Przypisy 253
ROZDZIAŁ III
Życie publiczne 255
Szlachta w wojsku 255
Szlachta na dworze książęcym 272
Przypisy 292
ROZDZIAŁ IV
Życie prywatne 295
Rodzina szlachecka 296
Organizacja domowa 297
Władza ojcowska 303
Życie rodzinne i rola kobiet 321
Życie rodzinne 321
Matka rodu 331
Przypisy 343

Księga czwarta
SPOŁECZEŃSTWO NA POCZĄTKU EPOKI CESARSTWA 349
ROZDZIAŁ I
Cesarz 352
Suzeren — Syn Niebios 353
Władca autokratyczny 361
Doktryna konstytucyjna 368
Przypisy 372
ROZDZIAŁ II
Przeobrażenia społeczeństwa 375

Dwór cesarski i szlachta cesarstwa 375
Reforma obyczajów 383
Przypisy 390

ZAKOŃCZENIE 392
BIBLIOGRAFIA 395
Skróty tytułów czasopism 395
Książki i artykuły 396
Bibliografia polska 405
INDEKS 407
SPIS MAP . . . . . .
SPIS ILUSTRACJI . . . . . .

OD TŁUMACZA

Zainteresowanie Wschodem nie jest w naszym kraju niczym nowym. Wprawdzie główny nurt skierowany był przez całe stulecia ku Bliskiemu Wschodowi, jednakże nasze tradycje kontaktów z Dalekim Wschodem sięgają w przeszłość głębiej, niżby to się mogło zdawać na pierwszy rzut oka. Co więcej, są one starsze niż bezpośrednie nasze związki z krajami Bliskiego Wschodu. Są bowiem podstawy, by przypuszczać, że najazdy mongolskie — zwane u nas tatarskimi — przyniosły nie tylko zniszczenia kraju, lecz przyczyniły się także do znajomości pewnych elementów cywilizacji Dalekiego Wschodu.

Jednakże mimo tak dawnych tradycji bezpośrednich kontaktów z krajami Dalekiego Wschodu w społeczeństwie naszym zdaje się przeważać dość mgliste o nich pojęcie, ograniczone często do znajomości pewnego zespołu ciekawostek, lecz nie podbudowane solidniejszą wiedzą z zakresu historii i kultury. Toteż wydaje się, że dziś — gdy Chiny, największy z krajów Dalekiego Wschodu, odgrywać poczynają coraz znaczniejszą rolę już nie tylko w Azji, lecz i w polityce światowej — dostarczenie Czytelnikowi polskiemu przynajmniej pewnych elementów wiedzy winno stanowić właściwą reakcję na wzrastające bez wątpienia zapotrzebowanie na informacje o tym kraju.

Książka Marcela Graneta (1884—1940), jednego z najwybitniejszych sinologów francuskich, jest barwną opowieścią o początkach cywilizacji chińskiej, sięgającą relacją aż po czasy dynastii Han, gdy cywilizacja ta nabrała ostatecznego kształtu, który stał się podstawą dalszej ewolucji. Ważne jest przy tym, że zasadnicze elementy ukształtowanej wówczas cywilizacji (a wystarczy tu wspomnieć choćby tak odmienny od naszego układ stosunków rodzinnych) przetrwały ze zdumiewającą stabilnością aż po czasy najnowsze. Toteż książka Marcela Graneta umożliwia poznanie tych istotnych elementów cywilizacji chińskiej, bez których znajomości niemożliwe jest właściwe spojrzenie na wiele zjawisk zachodzących w Chinach dzisiejszych.

Marcel Granet, jeden z twórców instytutu sinologicznego (Institut des Hautes Études Chinoises) na Sorbonie i jego długoletni kierownik, profesor sięgającej tradycjami czasów napoleońskich École Nationale des Langues Orientales Vivantes oraz słynnej paryskiej École Pratique des Hautes Études, skupiał swe zainteresowania naukowe na zagadnieniach religioznawczych, socjologicznych i etnograficznych. Wprowadził do sinologii metody badań socjologicznych i zastosował je do analizy archaicznych tekstów chińskich. *Cywilizacja chińska*, wydana w r. 1929 jako XXV tom wielkiej serii *L'Évolution de l'Humanité*, jest syntezą jego badań nad społeczeństwem chińskim czasów najdawniejszych. Dziś książka ta należy do klasycznych dzieł sinologii, a jej znaczenie można z pewnością porównać do znaczenia *Złotej gałęzi* J. G. Frazera czy *Smutku tropików* C. Lévi-Straussa. To ostatnie porównanie wydaje się zresztą

szczególnie trafne, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, iż koncepcje socjologiczne Graneta pozostają w dość ścisłym związku ze szkołą E. Durkheima, która odegrała również ważną rolę w kształtowaniu się metod badawczych C. Lévi-Straussa.

Metodę badawczą Marcela Graneta scharakteryzował zwięźle H. Berr, autor przedmowy do pierwszego wydania *Cywilizacji chińskiej* i twórca wymienionej już serii *L'Évolution de l'Humanité*, pisząc, iż „uprawiał on w tekstach wykopaliska psychologiczne, co umożliwiło wydobycie pouczających przejawów życia społecznego i myśli zbiorowej".

Marcel Granet wywarł znaczny wpływ na wielu sinologów, w szczególny zaś sposób wpłynął na dzieje sinologii polskiej poprzez prace swego ucznia, nieodżałowanej pamięci prof. Witolda Jabłońskiego. Twórczą kontynuację Granetowskiej myśli naukowej znajdzie więc Czytelnik bez trudu w przytoczonych w bibliografii pracach naszego wielkiego sinologa.

Cywilizacja chińska daje pełny obraz społeczeństwa chińskiego epok najdawniejszych i jego ewolucji aż po pierwsze wieki naszej ery. Tom ten uzupełnił autor napisanym w r. 1934 dziełem *La pensée chinoise*, w którym poddaje szczegółowej analizie wszelkie przejawy archaicznej myśli chińskiej, wkraczając jednakże w kwestie wymagające już większego przygotowania fachowego, a przez to trudniej dostępne dla niespecjalisty. Stanowiąca dzieło zamknięte *Cywilizacja chińska* doczekała się we Francji kilku wydań, a i jej angielski przekład publikowano kilkakrotnie. Podstawą niniejszego tłumaczenia jest ostatnie francuskie wydanie tej książki z roku 1968. Prócz bibliografii oryginalnej w wydaniu tym pomieszczono na końcu uzupełnienia bibliograficzne przygotowane przez nestora sinologii francuskiej Paula Demiéville'a do wydania z r. 1948 (obejmujące lata 1929—1947) oraz zestawioną przez Jeanne-Marie Boch-Puyraimond bibliografię za lata 1947—1967. W wydaniu polskim scalono te trzy bibliografie dodając na zakończenie krótką bibliografię prac polskich pisanych po polsku. W bibliografii prac polskich nie uwzględniono obcojęzycznych prac naszych sinologów wychodząc z założenia, iż Czytelnika mogą przede wszystkim zainteresować dzieła pisane w języku ojczystym.

* * *

Na zakończenie tego krótkiego wstępu należy podać jeszcze zwięzłe informacje dotyczące transkrypcji występujących w tej książce nazw i nazwisk chińskich.

Zgodnie z zasadą przyjętą w Chinach i w sinologii wszystkie wyrazy z dawniejszych epok czyta się umownie, tak jak brzmi ich wymowa we współczesnym nam języku pekińskim, który w Chinach pełni funkcję języka ogólnonarodowego. Jednakże pamiętać warto, że dzisiejsza wymowa pekińska różni się bardzo od szaty fonetycznej wyrazów w epokach dawniejszych. Pod względem fonetycznym język chiński przeszedł bowiem olbrzymią ewolucję, której ważnym rysem charakterystycznym jest znaczne uproszczenie wymowy, a więc zatarcie wielu dawnych kontrastów. W rezultacie tego procesu wiele dawniej różniących się wyrazów lub sylab wymawia się dziś identycznie, choć pisze się do dziś różnymi znakami pisma chińskiego.*

Aby więc nie sprowadzać zbyt wielu różnych jednostek językowych do tej samej postaci, co musiałoby spowodować zamęt, zwłaszcza w wypadku poszczególnych wyrazów nie stanowiących tekstu ciągłego, w transkrypcji przyjętej w tej książce zastosowano etymologiczne rozróżnienie spółgłosek palatalnych *ć, ćch* i *ś* pisząc je *ts* lub

* Sprawy pisma chińskiego omawiam szerzej w książce *Pismo chińskie* (Warszawa 1970).

k, ts' lub *k'* oraz *s* lub *h* zależnie od tego, czy w języku chińskim powstały one ze zmiękczenia spółgłosek *ts, ts'* i *s*, czy też ze zmiękczenia *k, k'* i *h*.

Tak więc przy wymowie wyrazów chińskich należy pamiętać, że:

1. Apostrofem po spółgłosce oznaczono przydech, wymawiany nieco słabiej niż polskie *ch*. Toteż spółgłoski *p'-, t'-, k'-, ts'-, cz'-* — należy wymawiać jak p^{ch}-, t^{ch}-, k^{ch}-, c^{ch}-, cz^{ch}-.
2. Litery *-ng* oznaczają *n* tylnojęzykowe, takie jak w angielskim wyrazie *song*; nie należy ich wymawiać oddzielnie jako następujące po sobie *n* i *g*.
3. Litery *ts-* i *ts'-* przed *a, o, e* należy czytać jak polskie *c-*, a nie rozłącznie jako następujące po sobie *t* i *s*.
4. Litera *w-* wymawiana jest zawsze jak *w-* w angielskim wyrazie *water* (lub jak *ł-* w polskim wyrazie *łąka* w wymowie popularnej).
5. Litera *ü* oznacza dźwięk pośredni między *i* a *u*, znany z języka niemieckiego (np. *Tür*) lub francuskiego (np. *mur*).
6. Litery *k, k'-, ts-* i *ts'-* przed *i* oraz przed *ü* należy zawsze wymawiać jak polskie *ć*. Tak więc *ki* i *tsi* czytamy jak *ci* w polskim wyrazie *cisza*; *kie* i *tsie* czytamy jak *cie* w polskim wyrazie *ciemny*, zaś *k'i* i *ts'i* czytamy $ć^{chi}$; *kü* i *tsü* jak *cü*, a *k'ü* i *ts'ü* jak $ć^{chü}$ itp.
7. Litery *s-* i *h-* przed *i* oraz przed *ü* czytamy zawsze jak polskie *ś*. Tak więc *si* i *hi* czyta się jak *si* w polskim wyrazie *siwy*; *sie* i *hie* czyta się jak *sie* w polskim wyrazie *siedzieć* itp. *Sü* i *hü* czyta się jak *śü*.
8. Język chiński obfituje w dwugłoski, będące połączeniem dwóch samogłosek. Połączenia takie należy wymawiać jako stanowiące jedną sylabę, a nie rozłącznie. Takie połączenia jak *tsiu* wymawia się więc jak *ciu* w polskim wyrazie *ciurkiem* (a nie *c-j-u*), *tsia* czyta się jak *cia* w polskim wyrazie *ciastko* (a nie jak *cja* w wyrazie *racja*) itp. Podobnie też *ai* należy wymawiać jak *aj* w polskim wyrazie *daj* (a nie jako *a-i*); *-uo* wymawia się jak *ło-* w polskim wyrazie *ciało* (a nie jako *u-o*). Podobnie należy czytać trójgłoski, tj. połączenia trzech samogłosek.
9. Pozostałe litery należy czytać jak odpowiednie litery w ortografii polskiej.

Zgodnie z przyjętym zwyczajem chińskie nazwy geograficzne pisane są z zasady łącznie. Dywiz stosowany jest jedynie w tych przypadkach, gdy połączenie dwóch sylab może spowodować ich błędne odczytanie. Piszemy więc Cz'ang-an, by uniknąć mylnego dzielenia sylab, np. Cz'an-gan; piszemy Si-an, by uniknąć odczytania tej nazwy jako jednosylabowej Sian itp.

Chińskie nazwy osobowe składają się ze stojącego na pierwszym miejscu nazwiska (zwykle jednosylabowego, lecz czasem dwusylabowego, pisanego wówczas z dywizem między sylabami np. Sy-ma) oraz stojącego na drugim miejscu imienia, które bywa jedno- lub dwusylabowe (w tym drugim przypadku pisane jest z dywizem między sylabami, np. Siang-żu).

Występujące w tekście dwusylabowe nazwy plemion pisane są również z dywizem między sylabami.

M. J. Künstler

WSTĘP

Cywilizacja chińska zasługuje z pewnością na coś więcej niż tylko zainteresowanie z powodu swej odmienności. Może się ona wydać osobliwą, lecz (i tak jest w istocie) zapisana jest w niej ogromna suma ludzkich doświadczeń. Żadna inna cywilizacja nie była przez tak długie wieki czynnikiem łączącym społeczeństwo. Gdy się więc pretenduje do miana humanisty, nie wolno nie znać tej tradycji kulturalnej tak pełnej uroku i trwałych wartości.

Owa tradycja jawi się jako całkowicie ukształtowana około początków naszej ery, w czasach gdy wreszcie zjednoczona ziemia chińska tworzyła ogromne cesarstwo. Cywilizacja, która powstała w Chinach, promieniowała na cały Daleki Wschód. Dzięki licznym kontaktom wzbogacała się ona, a jednocześnie Chińczycy czynili wysiłki, by wcielić w życie tradycyjny ideał, który z biegiem lat określano coraz bardziej rygorystycznie.

Chińczycy są tak przywiązani do tego ideału, że przedstawiają go chętnie jako pierwotne dziedzictwo swego narodu. Wiele tysiącleci przed naszą erą przodkowie ich (Chińczycy nie dopuszczają żadnych co do tego wątpliwości) zostali nauczeni przez mędrców sposobu życia, który stał się siłą narodu. Owa czysta cywilizacja pierwszych wieków stała się podstawą doskonałej spójni. Największe Chiny to Chiny najstarsze. Ich jedność ulega rozpadowi lub też jest przywracana w zależności od upadku lub rozkwitu ładu cywilizacyjnego, który jest w zasadzie niezmienny.

Te wynikające z systemu poglądy mają wartość dogmatu, a odpowiada im czynna wiara. Inspirowały one wszelkie próby syntezy historycznej. Przez długie lata wywierały decydujący wpływ na zachowanie, przekazywanie i restaurację dokumentów. Wśród tych ostatnich nie ma ani jednego, który można by uznać za autentyczny i nieskażony. Historycy, archeologowie i egzegeci są przesiąknięci miłością do tradycji nawet wówczas, gdy podają się za zwykłych erudytów; nawet wtedy, gdy zdaje się ich ożywiać duch krytyczny. Ustalają oni fakty, daty i teksty, wykrywają interpolacje, klasyfikują dzieła, lecz nie czynią tego obiektywnie, ale w na-

dziei, że dla nich samych i dla ich czytelników stanie się wyraźniejsza i czystsza świadomość ideału, którego historia nie może wyjaśnić, gdyż poprzedza on historię.

W książce tej wyjdziemy z zupełnie odmiennego punktu widzenia.

Do niedawna uczeni zachodni traktowali historię Chin na sposób chiński (lub prawie na sposób chiński) nie zwracając nawet uwagi na jej dogmatyczny charakter. Dziś czyni się wysiłki, by w tradycji oddzielić prawdę od fałszu. Sięga się do chińskich prac krytycznych. Często jednak zapomina się o wyciągnięciu z nich wniosków. Ogólnie rzecz biorąc, uczeni są zbyt mało uczuleni na niedostatki czysto literackiej egzegezy. Mimo swej krytycznej postawy rzadko tylko gotowi są oni wyznać, że same fakty pozostają nadal nieuchwytne.

Czy wystarczy bowiem ustalić datę jakiegoś dokumentu, by zawarte w nim dane nadawały się od razu do wykorzystania? Gdy się już na przykład zajmie stanowisko w kwestii datowania i wartości dokumentów chińskich odnoszących się do dawnych form własności ziemskiej, jaką rzeczywistość zdoła się uchwycić, jeżeli się nie zwróci uwagi na to, że wedle tych dokumentów działka ziemi przydzielana rolnikowi jest pięć lub sześć razy mniejsza niż areał uznany za naszych czasów za niezbędny do wyżywienia jednego człowieka w najbardziej urodzajnym i najlepiej zagospodarowanym kraju? Literacka historia tekstów rytualnych jest niewątpliwie bardzo interesująca; czyż można jednak zajmować się nią należycie, jeżeli się nie zwróci uwagi na to, że po pierwsze, wśród wymienianych przez księgi rytualne przedmiotów nie ma ani jednego, który by odnaleziono w wykopaliskach; po drugie, wśród przedmiotów odnalezionych podczas prac wykopaliskowych jest bardzo mało takich, o których księgi rytualne dają jakiekolwiek informacje.[1]

Prace wykopaliskowe są zaledwie rozpoczęte.* Archeologia chińska pozostaje wciąż pod wpływem sugestii zawartych w dokumentach pisanych. Trzeba więc przede wszystkim zastrzec, iż dostępne nam dokumenty są przeniknięte ideami utopijnymi. Pozostaje jednak zastanowienie się nad tym, czy jako takie są one bezwartościowe.

Dokumenty te nie pozwalają na odtworzenie drobnych zdarzeń historycznych. Nie pozwalają na opisanie materialnych aspektów cywilizacji chińskiej z jaką taką dokładnością. Nie znamy w ogóle ani szczegółów dotyczących wojen i intryg politycznych, ani zwyczajów administracyj-

* Pamiętać należy, iż od chwili gdy Marcel Granet pisał te słowa, minęło już ponad czterdzieści lat. W tym czasie archeologia poczyniła w Chinach znaczne postępy, a literatura fachowa z tego zakresu wzbogaciła się o liczne prace szczegółowe oraz o próby syntezy (np. prace Ch'eng Tê-k'una — por. bibliografia). Wiele jednak zostało jeszcze do zrobienia w tym zakresie, zwłaszcza że lata ostatnie nie zaznaczyły się widocznym postępem w dziedzinie prac wykopaliskowych w Chinach. Toteż w pewnym przynajmniej sensie słowa Autora są niestety nadal aktualne (przyp. tłum.).

nych, praktyk ekonomicznych, sposobów ubierania się itp. Natomiast mamy obfitość cennych świadectw odnoszących się do różnych postaw zarówno w sferze uczucia, jak i teorii, które obowiązywały w Chinach w różnych środowiskach w tym, co się tyczy stroju, bogactw, sztuki administrowania, polityki czy wojny... Dysponujemy przede wszystkim informacjami o tych postawach, którym patronowała ortodoksja konfucjańska. Jednakże Chińczycy nie chcą niczego uronić ze swej przeszłości, nawet wówczas, gdy starają się przedstawić jej idealną rekonstrukcję, toteż pozwolili oni przetrwać ogromnej liczbie wiadomości przeczących teoriom ortodoksyjnym.

Nie ma obecnie żadnej możliwości (jeżeli chce się uniknąć złudnej dokładności) napisania podręcznika starożytności chińskiej. Nie jest jednakże niemożliwe wstępne zapoznanie się z Chinami, a nawet dokonanie w tej dziedzinie wiedzy znacznego postępu, pod warunkiem ograniczenia swych zamiarów do określenia tylko całokształtu postaw cechujących społeczny system Chin starożytnych.

Próba określenia systemu społecznego Chińczyków, próba wskazania tego, co jest dla tego systemu specyficzne (w życiu politycznym, w zwyczajach, w myśli, w historii myśli i obyczajów), a następnie próba wskazania tego, co wzięto z rozległego doświadczenia ludzkości z jednoczesnym pokazaniem tego, iż przechodząc od jednej cywilizacji do drugiej mamy często do czynienia jedynie ze zmianą symboliki; wreszcie próba ukazania tego systemu postępowania jednocześnie w charakterystycznym dla niego środowisku i w ruchu — oto myśli, które inspirowały niniejsze dzieło. Te same myśli inspirowały także moje badania wstępne. Część rezultatów tych badań już opublikowałem [2], podkreślając ich charakter studiów opartych na metodzie indukcji i przeprowadzając w nich jednocześnie stopniową krytykę faktów, idei i dokumentów. Dziś przedstawiam wykład całości. Musiałem tu postępować w sposób bardziej dogmatyczny. To doprowadziło mnie do oddzielenia historii faktów politycznych i faktów społecznych od historii myśli. Ta ostatnia dostarczy materiału dla tomu uzupełniającego *, w którym ukażę, że myśl chińska począwszy od epoki Han (wskutek rozwoju pozostającego w ścisłym związku z ewolucją obyczajów) zmierzała ku scholastyce, będącej odpowiednikiem ortodoksyjnej dyscypliny życia. Jednakże myśl ta, charakteryzująca się wybitnymi skłonnościami do konkretu, poetyki i plastyki, zachowała przez cały czas coś w rodzaju wolnej gry, swobodnej, lecz jakby utajonej pod przykrywką form konwencjonal-

* Autor ma na myśli napisane później dzieło pt. *La pensée chinoise*, które ukazało się w tej samej serii *L'Évolution de l'Humanité* i bywa traktowane jako druga część niniejszej pracy (przyp. tłum.).

nych. Wnioski te potwierdzą, a także uzupełnią te, do których doprowadzi nas niniejszy tom. Ewolucja obyczajów świadczy o kolejnej przewadze ideałów właściwych różnym środowiskom. Dochodzi ona (jak do jakiegoś martwego punktu) do gloryfikacji niezwykle surowego konformizmu. W ten sposób przejawia się przemożny wpływ, jaki od ustanowienia cesarstwa klasy urzędnicze wywierały na życie narodu. Wpływ ten ma wszelkie pozory niezależności, ponieważ rola Państwa i Administracji sprowadza się (teoretycznie) do nauczania postaw moralnych i intelektualnych, które winny cechować człowieka uczciwego i stanowią o kwalifikacjach urzędnika. Historia Chin jest zakłopotana, gdy ma potwierdzić istnienie przeżytków, lecz jeszcze niechętniej notuje fakty ich odradzania się. Można wszakże przypuszczać, że pod przykrywką ortodoksji, która chciała rządzić bez sprzeciwu, życie moralne rozwijało się nadal swobodnie. Pewne ważne wskazówki pozwalają dostrzec nawet, że przez cały czas czerpało ono natchnienie z dawnych ideałów, przechowanych zresztą bez istotnego ich zubożenia. Umiało ono także odnawiać te ideały pod naciskiem faktów, ponieważ ustanowieniu jedności cesarskiej towarzyszył całkowicie nowy podział działalności społecznej.

Epoka cesarska stanowi zarówno w historii politycznej, jak i w historii społecznej pewną cezurę. Dlatego też dzieło to, poświęcone Chinom starożytnym, zakończyłem na epoce Han.

Część pierwsza omawia historię polityczną. Rozpoczyna się ona od rozdziału, w którym analizuję tradycyjną historię od jej początków aż do panowania cesarza Wu z dynastii Han (140—87) *. Dawne tradycje rzucają światło nie tyle na same fakty, ile przynajmniej na koncepcje Chińczyków. Poczynając od momentu, w którym zaczynają się datowane kroniki (VIII wiek), krytyka jest już w stanie — jak się zdaje — ustalić pewne fakty, lecz są to fakty nieliczne, bardzo schematyczne, a przede wszystkim także bardzo niespójne. Trzeba więc wiele odwagi, gdy się chce odnaleźć główne linie rozwoju politycznego prowadzące do ustanowienia cesarstwa chińskiego. Usiłując je przedstawić pozostawiłem — bez żadnego wstydu — rozległe białe plamy. Powstrzymywałem się od kreślenia portretów postaci, gdy dysponowałem zaledwie informacjami o charakterze przysłów. Nie opowiadałem o wojnach, gdy nie miałem do dyspozycji nic innego nad wyjątki z epopei, romansów czy opowieści o bohaterskich czynach. Nie starałem się rekonstruować planów strategów i projektów polityków, gdy z trudem mogłem zaledwie uchwycić ich rzeczywiste skutki.

* Tu i poniżej daty podawane bez żadnych uzupełnień dotyczą epoki przed naszą erą.

Posługiwałem się przede wszystkim przykładami i kładłem nacisk jedynie na momenty przełomowe. Panowania Ts'in Szy huang-tiego i cesarza Wu znane są tylko z niekompletnych i niezbyt pewnych dokumentów, lecz zdarzenia nabierają w tych czasach takiego rozmachu, że krytykowi zagraża mniejsze prawdopodobieństwo popełnienia błędu. Powstrzymałem się od wszelkich hipotez dotyczących modnych problemów, na przykład problemu pochodzenia ludności Chin. Te z hipotez, które sformułowano na bazie przyjętych *à priori* teorii językoznawczych czy też na podstawie postulatów historii ogólnej, mają co najmniej tę — bardzo w moim mniemaniu poważną — niedogodność, że ograniczają pole badań archeologii prehistorycznej. Ograniczyłem się więc jedynie do próby nakreślenia równoległego postępu w dziedzinie zagospodarowania ziemi i politycznego zjednoczenia, starając się uwydatnić jednocześnie pewien ważny fakt: oto gdy — po wchłonięciu maleńkich okręgów lennych i rozprzestrzenieniu się na wysepki barbarzyńców — powstały wielkie lenna, które stworzyły jednostki rzędu prowincji, poczucie wspólnoty cywilizacyjnej zdecydowało o tym, że Chińczycy poczęli się bronić przeciw najazdom powstających związków plemion barbarzyńskich, i pozwoliło im pogodzić się ze zjednoczeniem kraju w wielkie imperium. Udało się im więc utworzyć to, co nazwałbym z g r u p o w a n i e m c y w i l i z a c j i, i to zgrupowaniem aktywnym i potężnym, nie czuli jednakże potrzeby wyposażenia Państwa i idei Państwa w taki prestiż i taką władzę, w jakich ludzie Zachodu widzą chętnie niezbędny rynsztunek wszelkiego życia narodowego.

Podobnie jak można podjąć próbę ujęcia politycznego historii Chin jedynie pod warunkiem niewprowadzania do niej zachodniej idei Państwa, tak też do historii społeczeństwa, która jest przedmiotem drugiej części tego dzieła, trzeba podejść wyzbywając się idei Prawa, którą umysłowi naszemu narzuca ciasne uwielbienie świata romańskiego. W starożytnym świecie chińskim przemiany społeczne nie wynikają z przyjęcia kolejnych systemów praw i zarządzeń. Wyjaśnienia ich trzeba szukać w zmianach orientacji postaw moralnych. Te zaś towarzyszą przemianom, które następują w ogólnym układzie społeczeństwa, zależnie od tego czy przewagę ma w nim działalność rolnicza i życie na wsi (a raczej działalność feudałów, osiadłych w grodach, które rozwijając się stają się maleńkimi stolicami), czy też działalność bogatych kupców, dla których budowane są wielkie miasta. Dokumenty nie dostarczają jednak żadnych danych chronologicznych, odnoszących się do tych znamiennych zdarzeń, jakimi było przesunięcie się ośrodka życia społecznego. Nie wiemy nic pewnego o założeniu grodów i miast należących do panów feudalnych, co doprowadziło do zastąpienia chłopskich ideałów rytmicznej równowagi i umiaru przez moralność opartą na prestiżu. Ideały odpowiadające życiu wśród pól przekształciły się pod wpływem życia dworskiego w kult właściwego stroju i ety-

kiety. Nie wiemy także nic pewnego o rozwoju przemysłu, o bogactwie, zbytku ani o rozmiarach ośrodków miejskich. Toteż tylko opierając się na informacjach pośrednich można dostrzec ostry kryzys, do którego rozwój ten doprowadził. Kryzys spowodował przyjęcie tradycyjnych w duchu i archaizujących w symbolice zewnętrznych przejawów formalizmu jako podstawy dyscypliny społecznej. Istnieje tylko jedna metoda badania dziejów tego społeczeństwa: należy podjąć próbę rekonstrukcji stratygraficznej. I oto dlaczego w badaniach moich nie przyjąłem za punkt wyjścia studiów nad określonymi i na zachodni sposób zgrupowanymi instytucjami (religia, prawo, mieszkanie), lecz rozpocząłem je od studium środowiska. Nie stawiając sobie za cel pełnego ujęcia problemu, ograniczyłem się do przedstawienia wyboru charakterystycznych zachowań.

Wszystko, o czym mówię w tym dziele, wynika z bezpośredniej analizy dokumentów. W miarę możliwości starałem się wyeliminować z mych notatek wszystkie odniesienia, które mogłyby być użyteczne tylko dla specjalistów. Zastrzegam jednocześnie, iż dzieło to jest wyłącznie odbiciem stanu moich poglądów, do których doprowadziły mnie przyjęte metody badawcze. Starałem się bardzo różnicować stopień pewności twierdzeń i dochodzić do ścisłych sformułowań, gdy tylko wydało mi się to możliwe. — Jeszcze więcej wysiłku włożyłem w pominięcie pomysłowych hipotez, a przede wszystkim zbędnych szczegółów. Zważywszy stan dokumentów i obecny stan badań, niepoważne byłoby ukrywanie tego, że wnioski, do których mogłem dojść, są pod wieloma względami subiektywne, niekompletne i powierzchowne, a byłoby jeszcze bardziej niepoważne, gdybym próbował się z tego tłumaczyć. Wystarczy dać wyraz nadziei, że te wnioski, właściwie ocenione, przekonają czytelnika, jak bardzo potrzebne są pogłębione studia spraw chińskich. Umożliwiłyby one skonfrontowanie z ocenami i doświadczeniami wielkiego narodu podziałów i sądów, do których jesteśmy najbardziej przywiązani.

PRZYPISY

W przypisach zastosowano następujące skróty:
C = Ojciec S. Couvreur, SJ, *Cheu king*, Ho-kien-fou 1896; *Li ki*, Ho-kien-fou 1899; [Konfucjusz], *Les Quatre livres*, Ho-kien-fou 1895, oraz *Chou king*, 1897;
L = James Legge, *The Chinese Classics*, Londyn 1867—76.

[1] Uwaga ta narzuca się tak dalece, że w tym punkcie i w tej kwestii jestem tego samego zdania co P. Pelliot. Por. *Jades archaïques de la collection C. T. Loo*, por. również Laufer, *Jade, A Study in Chinese Archaeology and Religion*.

[2] Pozostało mi jeszcze do ogłoszenia dzieło o rodzinie chińskiej oraz praca (*Król pije*), w której mam zamiar zbadać mistyczne elementy chińskiej idei majestatu.

Część pierwsza

HISTORIA POLITYCZNA

Księga pierwsza

HISTORIA TRADYCYJNA

Rozdział I

PIĘCIU WŁADCÓW

Tradycyjna historia rozpoczyna się od epoki Pięciu Władców *(Wu-ti)*, którą poprzedza się niekiedy epoką Trzech Dostojnych *(San-huang)*.

Pierwsi trzej z Pięciu Władców — Huang-ti, Czuan-hü i Kao-sin — wymieniani są w dziełach związanych z tradycją konfucjańską, przy czym mówi się o nich raczej w zabytkach o charakterze filozoficznym niż tych, które mają charakter dokumentów historycznych.[1] Przypisywana Konfucjuszowi *Księga dokumentów (Szu-king)* wymienia tylko dwóch ostatnich Władców: Jao i Szuna. Sy-ma Ts'ien, który u schyłku II w. p.n.e. napisał pierwsze wielkie dzieło historyczne o charakterze ogólnym, jako przedmiot pierwszego rozdziału swych *Zapisków historycznych* * obrał epokę Pięciu Władców. Historię Chin rozpoczął on od Huang-tiego, który w epoce Han uważany był za głównego patrona sekt taoistycznych. I chociaż postępując tak Sy-ma Ts'ien naraził się na oskarżenia o niezgodność z ortodoksją konfucjańską [2], to jednak późniejsze historie rozpoczynały się nadal od panowania Pięciu Władców. Tradycja ikonograficzna, która sięga co najmniej epoki drugich Hanów, poprzedza okres Pięciu Władców panowaniem Trzech Dostojnych (są to Fu-hi, Nü-kua i Szen-nung lub Fu-hi i Nü-kua pojmowani jako para, oraz Czu-żung i Szen-nung).[3] Podobnie jak trzej pierwsi z Pięciu Władców, również Dostojni są wymieniani w najstarszych dziełach związanych zarówno z tradycją ortodoksyjną, jak i nieortodoksyjną.

Poprzedzając historię dynastii królewskich okresem Władców i Dostojnych erudyci chińscy chcieli nakreślić obraz wieku szczęśliwego, w którym panowała doskonała cnota wyposażona w cechy ludzkie. Te bohaterskie postaci pierwszych wieków dziejów Chin zachowały wiele cech mitycznych. Zatarcie tych cech jest prawie całkowite w przypadku Jao

---

* Nowsza sinologia rozumie tytuł tego dzieła jako *Zapiski historyka*. Ponieważ jednak również w sinologii polskiej utrwalił się dawniejszy przekład tego tytułu, i tu zastosowano tłumaczenie: *Zapiski historyczne* (przyp. tłum.).

i Szuna, pierwszych bohaterów *Szu-kingu*. Jednakże i oni są uwikłani w dramatyczną opowieść o Wielkiej Wodzie. W opowieści tej główną rolę odgrywa Wielki Jü, założyciel pierwszej dynastii królewskiej; inne wersje łączą z tą opowieścią różnych Dostojnych, np. Nü-kua lub Czu-żunga, albo też innych jeszcze bohaterów. Temat przyboru wód związany jest z mitem o zagospodarowaniu świata i pod pewnym względem zdaje się łączyć z różnymi rytami agrarnymi o wyraźnym charakterze szamanistycznym: kreśląc na ziemi rysunek można spowodować tryśnięcie wód i wytyczyć ich bieg. Jednakże w *Szu-kingu* rozwinięcie tego ważnego wątku przekształcono w dyskusję typu administracyjnego, w której głównym problemem jest to, czy należy popierać metodę budowania grobli, czy też metodę kopania kanałów.[4] Podobnie też gdy się mówi o Jao, że „ukazał się on jak słońce", jest zupełnie oczywiste, że wyrażenie to ma jedynie wartość metaforyczną. Historycy chińscy nie zachowali bowiem nic ze starego mitu, w którym Jao był przedstawiany jako pogromca słońc lub też jako samo słońce.[5] Jeżeli u bohaterów nie włączonych do *Szu-kingu* odnajdujemy liczniejsze i mniej zdeformowane cechy mityczne, to dzieje się to najczęściej poza historią. Sy-ma Ts'ien na przykład unika relacji o tym, że Huang-ti ustanowił swą władzę powodując zstąpienie z niebios Suszy, która była jego córką i która została boginką.[6] Podobnie też i inni historycy unikają stwierdzenia, iż Szen-nung, ostatni z Trzech Dostojnych, miał głowę byka, oraz tego, że Fu-hi i Nü-kua tworzyli parę splecioną ogonami.[7] W zasadzie, tradycja historyczna chce mieć do czynienia tylko z ludźmi.

Uczłowieczeni od dawna Jao i Szun byliby niewątpliwie uznani za pierwszych władców Chin, gdyby teoria pięciu elementów nie odegrała głównej roli w przebudowie dziejów narodu. Ta niewątpliwie dawna teoria stała się z powodów natury politycznej w IV i III w. p.n.e. przedmiotem spekulacji różnych szkół. Wszystkie one przyjmowały, że Powszechny Ład oraz Czas powstały dzięki wzajemnemu oddziaływaniu pięciu podstawowych cnót. Cnoty te wcielono w kolejnych Pięciu Władców. Jedna z koncepcji związanych z pięciu elementami przyjmowała, że dokonywali oni swych czynów zwyciężając się nawzajem. Koncepcja ta umożliwiła zorganizowanie pod postacią faktów historycznych szczątków dawnych mitów, w których herosi walczyli ze sobą jak demiurgowie. Historia wchłonęła więc niektórych herosów w liczbie wystarczającej, by pierwsze wieki odpowiadały doskonałemu cyklowi pięciu podstawowych cnót.[8]

Każdy z Władców posiada swe godło, którym jest jeden z elementów. Posiada on jednakże coś w rodzaju pełnej Cnoty i sam jest twórcą cywilizacji narodowej. Jest on czymś więcej niż zwykły wynalazca techniki czy też instytucji. Taka definicja odpowiadałaby raczej Dostojnym. Fu-hi na przykład wraz z Nü-kua mieli razem wynaleźć ceremonię zaślubin

i ustanowić obrzęd składania z tej okazji prezentów. Szen-nung, władca o głowie byka, wynalazł radło i nauczył lud rolnictwa.[9] Wprawdzie Huang-ti jest czasem przedstawiany jako wynalazca broni i wytapiacz metalu, jednak częściej wynalazek wytapiania metalu oraz produkcję pierwszych narzędzi wojennych przypisuje się jego ministrowi Cz'y-jou.[10] Opowiada się też, że Szun uformował naczynia z gliny. Jednakże wielkie wynalazki, które rozsławiły jego panowanie oraz panowanie cesarza Jao, były czynami ich ministrów, obarczonych przez władców zadaniami zorganizowania świata. Ministrami tymi byli: Hi-ho, który uregulował rok słoneczny, K'i, który nauczył lud siać i sadzić, oraz Kao-jao, który ustanowił prawo karne.[11] Władcy, będący istotami najdoskonalszymi, panują niejako ponad tymi herosami, których działalność ograniczała się do jednej tylko specjalności, lecz oni sami niczego nie wynajdują. Obdarzeni najdoskonalszą Cnotą, która jest pod pewnym względem bardziej abstrakcyjna, ograniczają oni swą działalność do akcji cywilizacyjnej, dokonywanej dzięki promieniowaniu władzy porządkującej.

Władza ta rozpowszechnia się jednocześnie w przestrzeni i w czasie. Będąc całkowitą stanowi ona o jedności Cesarstwa, prowadząc zarazem do utożsamienia granic Chin z krańcami świata. Ten pomyślny skutek osiąga się, gdy władca przenosi swą cnotę podróżując do granic świata. Tak właśnie Huang-ti odbywając podróże w czterech kierunkach dotarł na przykład na Dalekim Zachodzie aż po górę K'ung-t'ung, a Czuan-hü na krańcu Wschodu przybył aż do drzewa P'an-mu. Lecz cesarzowi Jao wystarczy już tylko wysłanie posłańców do czterech krańców świata; Szunowi zaś prosta ceremonia spełniana przy czterech bramach stolicy pozwoliła na poddanie całego świata porządkowi, który chciał ustanowić.[12] Władca panuje nad przestrzenią, ponieważ jest on panem czasu. Huang-ti „ustalił wszędzie porządek dla Słońca, Księżyca i Gwiazd".[13] „Kao-sin obserwował Słońce i Księżyc, by przyjąć je i towarzyszyć im."[14] Jao polecił Hi i Ho *, „by z troską obserwowali Jasne Niebo i zastosowali prawa liczb do Słońca, Księżyca i Konstelacji".[15] „By pozostać w zgodzie z Niebem, działając wedle pór roku [...] [władca] kieruje wpływami (*k'i*), by w ten sposób nadać bieg ewolucji."[16] Jest on tym, „którego powszechna szczodrość sprzyja wszystkim Istotom". Posiada on dar najwyższy — skuteczność (*ling*), stanowiącą cechę tych, których nazwać by można istotami boskimi (tj. *szen*, a *ling* i *szen* mają to samo znaczenie i są używane wymiennie; mówi się także *szen-ling*). Od dnia swych narodzin Huang-ti posiadał skuteczność (*szen-ling*): nim minęły trzy miesiące, już umiał mówić.[17]

* Wymienieni tu Hi oraz Ho są identyczni ze wspomnianym poprzednio Hi-ho. Badania filologiczne pozwalają ustalić, że tradycja konfucjańska rozdzieliła tę pierwotnie jedną postać na dwie, co się wiąże z pewnymi koncepcjami filozoficznymi samego Konfucjusza (przyp. tłum.).

Natychmiastowym skutkiem tej właśnie cnoty władcy jest to, że „istoty w ruchu i te, które są w spoczynku, istoty boskie, wielcy i mali, wszyscy ci, których opromieniają słońce i księżyc, stają się spokojni i łagodni".[18] Właśnie ten stan, gdy ziemia i wody, rośliny i zwierzęta, bogowie i ludzie rozwijają się pomyślnie nie wykraczając poza wytyczone im obręby, nazywa się Wielkim Pokojem (*T'ai-p'ing*). Władca posiada więc wszystkie atrybuty, w które filozofia odrzucająca wszelkie koncepcje kreacjonistyczne może wyposażyć demiurga.

Władcy, których tradycyjnej historii udało się najlepiej zintegrować, są przedstawiani raczej jako mędrcy niż jako herosi. Ich głównym zadaniem jest sprawienie tego, by między ludźmi panował ład. Jao, który miał „inteligencję istoty boskiej (*szen*)", ustanowił władanie cnoty miłości synowskiej i cnót obywatelskich. Żył on, podobnie jak Szun (a w mniejszym już stopniu Wielki Jü, założyciel królestwa), wyłącznie dla dobra ludu i „bez troski o samego siebie".[19] Dlatego też nie myślał w ogóle o założeniu dynastii. Pięciu Władców nie było bowiem swymi ojcami i synami. Między dwoma Władcami wymienionymi w *Szu-kingu* nie było żadnego pokrewieństwa, ponieważ Szun mógł pojąć za żony córki Jao. Objął po nim rządy, gdy ten — po poddaniu go próbom jako zięcia i jako ministra — uznał w nim mędrca godnego władzy. Zasługi jego, ogłoszone przez władcę, który znał się na mądrości, zostały uznane przez lud. Jao wygnał swego własnego syna Tan-czu, „by nie popierać jednego człowieka z krzywdą dla Cesarstwa", a po śmierci Jao hołd złożono nie Tan-czu, lecz Szunowi. Poeci i pieśniarze nie czcili Tan-czu, lecz sławili Szuna. Szun powiedział: „To Niebo [tego chce]!" i przejął władzę.[20]

Władca jest mędrcem, który posiadając cnotę bardziej ludzką, a jednocześnie bardziej abstrakcyjną niż cnota herosów, cywilizuje świat dzięki bezpośredniemu działaniu swej skuteczności i panuje w zgodzie z Niebem dla dobra ludu. Jest on w zasadzie twórcą dokładnego i pomyślnego kalendarza. Jego ministrowie działają pod wpływem jego cnoty. On sam panuje nie myśląc o rządzeniu. Jego zadaniem jest tworzenie, a raczej emitowanie ładu. Ład ten jest przede wszystkim ładem moralnym, lecz obejmuje wszelkie istoty i rzeczy. Epoka Władców jest wiekiem zasług cywilnych, erą doskonałego humanitaryzmu (*żen*).

PRZYPISY

Przy odsyłaczach do dzieł chińskich podano przyjęty powszechnie tytuł dzieła oraz rozdział i stronę. W odsyłaczach do przekładów dzieł chińskich po tytule dzieła umieszczono literę C lub L (oznaczającą tłumaczenie S. Couvreura lub J. Legge — por. bibliografia). W przypisach odsyłających do *Zapisków historycznych* Sy-ma Ts'iena stosowano skrót SMT, przy czym dla partii nie tłumaczonych podano rozdział, a dla partii tłumaczonych przez E. Chavannesa (por. bibliografia) podano tom i stronę.

[1] SMT, *Wstęp*, s. CXLIV.
[2] SMT, *Wstęp*, s. XLIX.
[3] Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, s. 126 i nn.
[4] Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, s. 465 i nn. oraz s. 530, przyp. 5. Odmienną interpretację daje Maspero, *Les légendes mythologiques dans le Chou king*, s. 47 i nn.
[5] SMT, I, s. 42; por. Granet, op. cit., s. 377.
[6] Granet, op. cit., s. 315.
[7] SMT, I, s. 9 i 12.
[8] SMT, *Wstęp*, s. CXLIII i nn.; Granet, op. cit., s. 45; Chavannes, op. cit. s. 128 i 129.
[9] SMT, I, s. 7.
[10] Granet, op. cit., s. 353 i 271.
[11] SMT I, s. 72; Granet, op. cit., s. 483; *Szy-pen* 1; *Lü-szy cz'un-ts'iu* 17, § 2.
[12] SMT, I, s. 56 i 79; Granet, op. cit., s. 249 i nn.
[13] SMT, I, s. 33.
[14] SMT, I, s. 40.
[15] SMT, I, s. 43.
[16] SMT, I, s. 58 i nn., a także s. 37 i 40.
[17] SMT, 26.
[18] SMT, 38.
[19] SMT, I, s. 40 oraz 53 i nn.; Granet, op. cit., s. 27 i nn.
[20] SMT, 40 i 69.

Rozdział II

TRZY DYNASTIE KRÓLEWSKIE

Historia trzech dynastii opiera się na *Szu-kingu* (uzupełnionym przez klasyczną księgę poezji *Szy-king*) oraz na *Kronice bambusowej*.

Po Szunie, ostatnim z Pięciu Władców, rządy objął Jü, założyciel dynastii Hia. Gdy dynastia Hia pogrążyła się w upadku moralnym, została obalona i zastąpiona przez dynastię In (zwaną także Szang lub Szang-In). Następnie ród Czou wyeliminował Inów, gdy ci z kolei chylili się ku upadkowi.

Władza każdej dynastii jest wynikiem cnoty (*te*) czy też prestiżu (*te* lub *te-in*), a przechodzi ona przez okres pełni (*czeng* lub *szeng*), później chyli się ku zmierzchowi (*ai*), by po krótkotrwałym rozkwicie (*hing*) wyczerpać się i zgasnąć (*mie*). Dynastia musi więc wygasnąć (*mie*), musi zostać obalona (*tsüe* lub *mie-tsüe*, tj. wytępiona), ponieważ nie ma ona już za sobą Niebios (*pu T'ien*). Niebo (*T'ien*) przestaje traktować jej królów jako swych synów (*tsy*). Ród panujący może dostarczać Chinom królów, Synów Nieba (*t'ien-tsy*), tylko przez okres, na jaki Niebo udzieliło mu swej inwestytury (*ming*). Owa inwestytura, ów mandat niebiański, jest zawsze ograniczony w czasie. Niebo zaś jest zmienne, nieubłagane. Jego łaskę można utracić, a ponadto ona się wyczerpuje. Tylko jeden raz można osiągnąć Wielkie Szczęście (*ta-fu*). Każda dynastia, która zachowała władzę, choć jej czas już minął, posiada już tylko władzę faktyczną. Wedle prawa uzurpuje ją tylko. Obalając władzę dynastii, której czas już minął, a panowanie stało się szkodliwe, założyciele nowej dynastii, których czas właśnie nadszedł, wypełniają jedynie polecenie niebios. Są oni wykonawcami kary boskiej. Ich zwycięstwo jest dowodem tego, że im właśnie Niebo przekazało mandat (*ming*).

Mandat niebiański, który daje prawo sprawowania władzy, jest owocem zasług (*kung*) wielkiego Przodka. Wielcy Przodkowie trzech dynastii królewskich (*san wang*) byli ministrami Szuna. Za panowania ostatniego i najmądrzejszego z Władców, wsławiając się zarządzaniem jednej z prowincji świata, zdobyli oni dla swego rodu pewną charakterystyczną cnotę. Jü,

który ustanowił władzę dynastii Hia, był *sy-kungiem* (naczelnikiem robót publicznych). Gdy zaś chodzi o Sie i K'i, przodków dynastii In i Czou, to pierwszy z nich był naczelnikiem ludu, a drugi zwierzchnikiem rolnictwa. Ponadto Jü, Sie oraz K'i są potomkami w piątym pokoleniu (wliczając pokolenie założyciela) pierwszego z Władców, tj. Huang-tiego. (W piątym pokoleniu boczne linie rodu oddzielają się i tworzą niezależne gałęzie.) Ponadto każdy z tych trzech przodków rodów panujących narodził się w sposób cudowny. Zrodzili się oni z działań niebiańskich. Tak oto wszystkie dynastie królewskie, dynastie Synów Niebios, wywodzą się od jednego Syna Niebios.[1]

Poczynając od VIII w. p.n.e. historia przypisuje dynastii Czou skromne tylko trwanie, które dobiegło kresu dopiero w III w. p.n.e. Tak więc ród Czou przetrwał dłużej niż jego władza. Jednakże nic nie wskazuje na taki stan, gdy rozpoczyna się okres historyczny, którego chronologia jest znana. Król P'ing, za którego panowania rozpoczyna się chronologia, musiał opuścić swoją stolicę, a w związku z jego ojcem, królem Jou, który zginął w nieszczęściu, zapewniono go, że „dom Czou jest zgubiony". Jego cnota wyczerpała się. Dowodziły tego klęski żywiołowe. Podobne klęski wydarzyły się pod koniec dynastii Hia oraz u schyłku Inów. Ostatni władcy rodu panującego są zwykle tyranami i buntownikami. Zaślepieni dumą, postępują oni wedle swej woli, miast działać zgodnie z Cnotą, która jest tożsama z Ładem naturalnym (*tao*). Nie wypełniają już mandatu niebiańskiego. Niebo opuszcza ich, nie mogąc ich dłużej traktować jako swych nabożnych synów.

Cnotę królewską osiąga się przez posłuszeństwo rozkazom niebiańskim. Cnotę tę niszczy pycha, która znamionuje tyranów. Dzieje trzech dynastii są tylko potrójną ilustracją tej zasady. Znajduje ona swe odbicie w samej formie kronik, zawierających obszerniejsze relacje tylko dla okresów założenia i upadku dynastii. Jeżeli chodzi o okresy pośrednie (prócz tych, w których następuje przelotne odrodzenie władzy królewskiej), kroniki ograniczają się do wymienienia jedynie kolejności panujących. Historia stawia sobie za cel ukazanie zasad wielkości i upadku domów królewskich. Jej zadanie jest spełnione, gdy wykazała ona jasno pełną chwały cnotę królów założycieli i zgubny charakter królów z okresu upadku.

DYNASTIA HIA

Wielki Jü, założyciel dynastii Hia, ma wszelkie cechy Władcy, a nawet żaden z Pięciu Władców nie przypomina tak dalece demiurga, jak ten założyciel królestwa. By rozsławić jego imię, historia włączyła w tok narracji ułomki poematu, który ukazuje go jako tego, który zagospodarował

święte moczary i czcigodne góry, a rzeki skierował ku morzu, by podążały tam „jak panowie kroczący w szatach dworskich". Uporządkowany świat mógł z kolei zostać poddany wpływowi kultury. Lud mógł jeść świeże mięso, ryż, proso. Dzięki pracom Jü ziemia została uratowana od powodzi. Lecz były to — a nie wątpi w to żaden z historyków — prace całkowicie ludzkie. Wymagały one jedynie szczególnej obfitości cnót obywatelskich. Jü „był czynny, usłużny, pojętny, pilny [...] ograniczał się w ubiorze i w pożywieniu, lecz wykazywał niezwykłą nabożność wobec sił boskich. Miał jedynie skromne domostwo, lecz czynił wielkie wydatki dla budowy rowów i kanałów." [2]

Była w nim cnota, która była w stanie zjednoczyć Cesarstwo. „Jego głos był wzorcem dźwięków, jego ciało wzorcem miar długości." Mógł więc określić liczby, które umożliwiają kierowanie Czasem i Przestrzenią, oraz muzykę, która stwarza powszechną harmonię. Ustalił też daniny. „Sprawił, iż w ładzie doskonałym pozostawało sześć obrębów natury." We właściwych miejscach przydzielił siedziby Chińczykom i barbarzyńcom, tak iż cesarstwo znalazło się w stanie Wielkiego Pokoju. Tak jak trzeba, udał się on w cztery kierunki, aby wyznaczyć granice Świata i Chin. Wszystkie swe prace wykonał jeszcze jako minister Szuna. Później został przez Szuna przedstawiony Niebu. Gdy przejął władzę po Szunie w ten sam sposób, w jaki Szun był ją przejął od Jao, Wielki Jü mógł już tylko panować. Jego rola ograniczyła się wówczas — jak rola każdego Władcy — do przedstawienia Niebu swego ministra. Przedstawił on Kao-jao, a gdy ten zmarł, przedstawił z kolei I (lub Po-i), którego uważa się niekiedy za syna Kao-jao. Gdy Jü zmarł, panowie opuścili I; udali się z hołdem do K'i mówiąc: „Naszym księciem jest (K'i), syn Władcy Jü." Tak oto wprowadzono zasadę dziedziczenia tronu i ustanowiono władzę królewskiego domu Hia.[3]

Po Wielkim Jü, królu-cywilizatorze, rządy objął K'i, król-wojownik. Do czasów jego panowania historia odnosi jedno tylko zwycięstwo, dzięki któremu utrwalił on pokojowe dzieło swego ojca. Zanim historia dojdzie do okresu króla Kie, ostatniego z dynastii Hia, jedynym faktem zanotowanym nieco obszerniej jest opowieść o parze smoków, które Niebo zesłało królowi K'ung-kia. Król ów zjadł samicę. Jedni widzą w tym niebiańskim darze smoczym potwierdzenie cnoty królewskiej i uważają K'ung-kia za mędrca, który poddawał się we wszystkim woli Niebios. Inni, miast widzieć w okresie jego panowania odrodzenie ducha dynastycznego, widzą w nim zwolennika magii. I ten właśnie czynnik bezładu miał „zniszczyć cnotę dynastii Hia".[4]

Kie dokonał dzieła zniszczenia cnoty. Nie był on władcą niezdolnym. Był tyranem. Odnosił niezwykłe zwycięstwa. „Sterroryzował Sto Rodzin." Kochał zbytek. Oddawał się rozpuście ze zdobytymi na wyprawach niewolnicami. Zabijał lenników, którzy go napominali. Pozbył się swej głów-

nej żony. Uwięził w wieży swych najcnotliwszych feudałów. Gwiazdy spadły z Nieba; Ziemia drżała, rzeka I wyschła. Na koniec ukazały się dwa słońca jednocześnie. Jedno, na zachodzie, było symbolem schyłku dynastii Hia. Drugie, na wschodzie, było symbolem T'anga, tego feudała, którego Kie musiał uwolnić wtrąciwszy go uprzednio do więzienia. Uwolniony T'ang przyjął panów, którzy złożyli mu hołd. Byli to wasale Tyrana, którzy znaleźli u niego schronienie, a był wśród nich także kronikarz dworu Hia. Wówczas T'ang (owo wschodzące słońce) wyruszył na czele swej armii, bacząc, by kroczyła ona ze wschodu ku zachodowi. Zaślepiony pychą Kie powiedział: „W dniu, w którym zginie to słońce, ty i ja znajdziemy śmierć." Został pokonany i był to koniec dynastii.[5]

DYNASTIA IN

T'ang Zwycięski, założyciel dynastii In, pochodził od Pierwszego Władcy, a także od Sie, będącego synem Niebios i pewnej matki-dziewicy; owego Sie, który wsławił się również jako minister Szuna. Wśród swych przodków miał on także Minga (lub Hüan-minga), który regulując bieg Rzeki utonął w jej wodach. „Jego cnota rozciągała się aż na ptaki i czworonogi." Posłuszny pragnieniom Niebios nie chciał on chwytać w swe sieci innych zwierząt nad „te, które miały już dosyć życia". Przyciągał także mędrców do siebie. Udało mu się zdobyć takiego ministra jak I In, który znał pożywienie odpowiednie dla władców i umiał rozprawiać o cnotach królewskich. T'ang rozpoczął dzieło od ukarania hrabiego K'o, „który zaniedbał składania ofiar", później ukarał Kun-wu, który wywoływał zamieszki. Podniósł broń przeciw dynastii Hia jedynie dlatego, że nie miała ona wcale litości dla swego ludu. On, który „czuł bojaźń przed Panem Na Wysokościach, ośmielił się ukarać Kie [...], któremu Niebo przeznaczyło śmierć". Zwycięstwo pozwoliło mu „uspokoić wszystko w obrębie mórz [...] Zmienił pierwszy miesiąc i pierwszy dzień." Swe rozkazy ogłosił na wiosnę na wschodnim przedmieściu.[6] Panował. Zmarł.

Panowanie T'anga nie zawiera faktów. Panowania jego bezpośrednich następców są interesujące tylko ze względu na rolę, jaką w sprawie następstwa tronu odegrał I In, minister T'anga. Ostatecznie ustaliła się sukcesja syna po ojcu. Od tego momentu kroniki ograniczają się do wymieniania władców, za których panowania, prócz licznych zmian stolicy, notuje się niewiele ważnych zdarzeń. Tak na przykład za panowania T'ai-mou pojawiły się dwie cudowne morwy, a za panowania Wu-tinga pojawił się bażant. Te cudowne zdarzenia stały się okazją do zmiany postępowania króla i odnowy cnoty dynastycznej. Cnota ta skończyła się w czasie panowania Wu-i, który strzelił z łuku do wypełnionego krwią bukłaka.

Chciał on strzelić w Niebo. Rozległ się grzmot. Wu-i, rażony ogniami niebiańskimi, padł od uderzenia pioruna.[7]

Panowanie Inów skończyło się na Szou-sinie, o którym opowiada się również, że strzelił w Niebo[8], i który miał spłonąć wraz ze swymi skarbami i swymi kobietami. Szou-sin był najbardziej odrażającym z tyranów. Grzeszył nadmiarem zdolności i ambicji. „Jego siła była nadludzka. Ręką powalał wściekłe zwierzęta. Jego wiedza pozwalała mu przeciwstawić się napomnieniom [...] Swymi talentami onieśmielał urzędników. Sława jego była wielka w całym cesarstwie. Sprawił, że wszyscy znaleźli się w zależności od niego." Odnosił zgubne zwycięstwa. Lubił harmonię i rozwiązłe tańce. Oddawał się uciechom z kobietami, utrzymywał pewną niewolnicę jako faworytę i na śmierć posyłał tych, którzy mu to wytykali, i zabił swą główną małżonkę. Wymyślił karę gorejącej belki. Uwięził w wieży Naczelnika Zachodu, księcia z rodu Czou, który był najcnotliwszym z jego wasali. Góra Jao osunęła się. Pewna kobieta zmieniła się w mężczyznę. Dwa słońca ukazały się jednocześnie. Naczelnik Zachodu przyjął hołd panów, gdy tylko Szou-sin go uwolnił. Kronikarz Inów schronił się na jego dworze. Podobnie też Wielki Nauczyciel i jego zastępca przybyli do Czou przynosząc instrumenty muzyczne tyrana. Wreszcie ród Czou zebrał swe wojska, a oznaczało to koniec panowania Inów.[9]

DYNASTIA CZOU

Ród Czou pochodził od Huang-tiego oraz od K'i, będącego synem Niebios i pewnej matki-dziewicy; owego K'i, który za panowania Szuna zasłużył się jako minister rolnictwa i Książę Zbiorów. Zwycięstwo rodu Czou zostało zapewnione w dwóch etapach przez królów Wena i Wu. Pierwszy z nich miał talenty cywilizacyjne (*wen*), drugi był geniuszem wojskowości (*wu*). Początkowo król Wen, noszący wówczas tytuł Naczelnika Zachodu, nie myślał wcale o zemście na Szou-sinie za to, iż ten był go więził. Przeciwnie, poświęcił on część swych posiadłości, by uzyskać zniesienie ohydnej kary belki. „Czynił dobro w tajemnicy." Pod wpływem jego ducha umiarkowania w jego domenie zginął wszelki duch protestu. „Jeśli chodzi o granice pól, rolnicy ustępowali sobie wzajemnie, a wszyscy ustępowali starcom." Panowie uznali to za widoczny znak mandatu niebiańskiego. Naczelnik Zachodu przyciągał do siebie mędrców. Gdy pewnego dnia wyruszył on na polowanie, nie złowił zwierzęcia w swe sieci, lecz schwytał mędrca, który był godny „stanąć u boku króla-władcy". Rozprawiał z nim, a ów mędrzec nauczył go „kultywowania cnoty i obalenia Inów". Wyruszał na czele swego wojska tylko wtedy, gdy trzeba było ukarać barbarzyńców lub winnych, takich jak Mi-sü. Wreszcie zdecydował się przyjąć

1. Neolityczna waza z ceramiki czerwonej (ok. 2000 r. p.n.e.).

2. Neolityczne naczynie ceramiczne w kształcie patery.

3. Naczynie w kształcie słonia. Brąz z epoki Szang.

4. Naczynie w kształcie tygrysa. Brąz z epoki Szang.

5. Naczynie typu *tsun* w kształcie sowy. Brąz z epoki Szang.

6. Noże brązowe z epoki Szang.

7. Naczynie do mięsa ofiarnego. Brąz z epoki Szang.

8. Trójnóg (*ting*). Brąz z epoki Szang.

tytuł królewski. Wtedy „zmienił on reguły i miary oraz określił pierwszy dzień pierwszego miesiąca".[10]

Jego syn, król-wojownik, miał już tylko dokonać materialnego zwycięstwa. „Uzbroił się jedynie po to, by z czcią wykonać karę niebiańską", ponieważ Szou-sin „gnębił Sto Rodzin swym okrucieństwem". Skoro tylko odniósł zwycięstwo, „rozpuścił swe wojska i udał się w podróż po swych lennach". Panowanie jego następcy, króla Cz'enga, jest interesujące głównie z punktu widzenia roli, jaką w przekazaniu władzy odegrał książę Czou, stryj króla i jego minister. Inni stryjowie króla zbuntowali się i znaleźli poparcie ostatnich zwolenników dynastii In. Zostali oni pokonani i ostatecznie dynastia umocniła się przyjmując zasadę dziedziczenia tronu z ojca na syna. I chociaż zbliżamy się już do czasów datowanych kronik, panowania bezpośrednich następców króla Cz'enga są prawie tak samo puste, jak panowania władców z dynastii In czy Hia. Wiadomo zaledwie, że król Czao zginął tajemniczo. „Cnota królewska (*wang-tao*) chyliła się ku upadkowi."[11]

Cnota ta nabrała znów sił wraz ze wstąpieniem na tron króla Mu, syna króla Czao. Prawdę mówiąc, król Mu narodził się w sposób cudowny. Jest on herosem. Podobnie jak jego przodek, król Wen, był opiewany przez poetów. Jest on także protagonistą opowieści przygodowej i jedną z ulubionych postaci ludowych opowiadaczy, mówiących o podróżach przeżywanych w stanie ekstazy. Jest on przede wszystkim znany ze swej wielkiej podróży, którą miał odbyć na Daleki Zachód. Podróż ta pojawia się w tradycji literackiej bądź jako wędrówka w ekstazie, bądź też jako szereg pielgrzymek do różnych świętych miejsc. Tradycja historyczna przedstawia ją jako wyprawę wojskową i z tego punktu widzenia ją potępia. Pewien mądry wasal miał z tej okazji wygłosić długą mowę napominającą władcę. Myślą przewodnią tej oracji było to, że nie należy nigdy usiłować z bronią w ręku sprowadzać na właściwą drogę wasali czy też barbarzyńców, którzy nie składają daniny na cele ofiar królewskich. Jedynym sposobem postępowania w takim przypadku jest „kultywowanie swej cnoty", a nie posyłanie (uzbrojonego) ludu, by znosił cierpienia w dalekich ziemiach. Jako morał z tej opowieści historia zapewnia, że król Mu nie odniósł w istocie żadnego sukcesu, a ze swej wyprawy przeciw Żungom Zachodnim przyniósł tylko cztery wilki i cztery białe jelenie. Odtąd wasale z okolic pustynnych przestali się pojawiać na dworze królewskim. Królowi Mu przypisuje się także ogłoszenie kodeksu karnego. Musiał on go wydać, „gdyż między panami byli tacy, którzy nie zachowali zgody".[12]

Cnoty, której nie stawało królowi Mu, brakowało w jeszcze większym stopniu jego następcom. Przeciw nim „poeci układali wiersze satyryczne". Dekadencja pogłębiła się w czasach króla Li, który był tak głupi, że gromadził bogactwa, podczas gdy „król winien rozdawać swe dobra i dzielić

je od góry ku dołowi tak, by z bogów, ludzi i wszystkich istot każde otrzymało w najwyższym stopniu". Posługiwał się czarownikami, by narzucić krytykom milczenie, a przecież nie ma nic bardziej zgubnego nad „zamykanie ust ludowi". Musiał opuścić tron. Nastąpił okres bezkrólewia (841—828), podczas którego władzę wykonywało kolegialnie dwóch ministrów (*kung-ho*).[13] Po śmierci króla Li przekazali oni władzę królowi Süanowi (828—782). Temu ostatniemu historia zarzuca, że nie dokonywał królewskiej orki oraz to, że przystąpił do spisania ludności, co było zakazane. Wiadomo także, iż zbyt lubił rozkosze oraz że sprowadził na kraj klęskę suszy. Jednakże poprawił się i umiał się ukorzyć wyznając swe błędy. Jedni twierdzą, że stało się to przyczyną odrodzenia cnoty rodu Czou. W przeciwieństwie do nich, inni kładą nacisk na fatalny koniec króla Süana: po poniesieniu klęski w tym samym miejscu, w którym odmawiał dokonania orki, zginął on od strzał wysłanych przez ducha jednej ze swych ofiar. Jeżeli zaś chodzi o bezbożność, jaką było przeprowadzenie spisu ludności, to ciężar tego przestępstwa spadł na jego syna, króla Jou (781—771). On także został pokonany przez barbarzyńców i zabity. Kochał Pao-sy, kobietę piękną i sprytną, której długi język ściągał nieszczęścia i która — bardziej złowróżbna niż sowa — rozwaliła mury państwa Pao-sy narodziła się z piany smoczej, która zapłodniła siedmioletnią dziewczynkę. Miłość, jaką darzył ją król Jou, spowodowała zaburzenia w przyrodzie. Góra K'i osunęła się, a trzy rzeki wyschły.[14] Jeżeli w tym momencie dom Czou, którego cnota już się była wyczerpała, nie został całkowicie wyeliminowany, to stało się tak tylko dlatego, że nie pojawił się wówczas w Chinach mędrzec posiadający dobroczynnego ducha założyciela nowej dynastii.

PRZYPISY

[1] Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 17 i nn.

[2] SMT, I, s. 101, 120 i 154.

[3] SMT, I, s. 99 i 163; Granet, *Danses et légendes...*, s. 580.

[4] SMT, I, s. 164 i 168; Granet, op. cit., s. 556.

[5] SMT, I, s. 169; Granet, op. cit., s. 394.

[6] SMT, I, s. 180, 185 i 186; Granet, op. cit., s. 416 i nn.

[7] SMT, I, 191 i nn.; Granet, op. cit., s. 537 i nn., oraz s. 422 i nn.

[8] *Lun-heng*, Forke, *Selected Essays of Wang Ch'ung*, t. II, s. 172.

[9] SMT, I, s. 199 i nn.; Granet, op. cit., s. 394 i nn.

[10] Granet, *Danses et légendes...*, s. 406 i nn., 394 i nn.; także *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 17 i nn.; *La religion des Chinois*, s. 95 i nn.; SMT, I, s. 219, 222, 245 i IV, s. 94 i nn.

[11] SMT, 231, 243, 250 oraz Granet, *Danses et légendes...*, s. 406 i nn.

[12] *Mu t'ien-tsy czuan*. Por. SMT, V, s. 481; *Tso-czuan* C, III, s. 208; Granet, *Danses et légendes...*, s. 587; Maspero, *La Chine antique*, s. 581; SMT, I, s. 251; *Lie-tsy* 3, O. Wieger, *Les pères du système taoïste*, s. 105; Granet, op. cit., s. 562.

[13] Oba te wyrazy uchodzą także za nazwisko jednej osoby, która miała samodzielnie sprawować regencję jako Kung z Ho. *Kung* znaczy „wspólnie", a *ho* — „harmonia". Współcześni Chińczycy przyjęli termin *kung-ho* jako odpowiednik wyrazu „demokracja".

[14] SMT, I, s. 269—278; Granet, *Danses et légendes...*, s. 538; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 332 i następne, a także *Kuo-jü*, 1.

Rozdział III

EPOKA HEGEMONÓW I KRÓLESTW WALCZĄCYCH

Królewski ród Czou zachował tytuł Syna Niebios prawie aż do ustanowienia cesarstwa. Jednakże między VIII a III wiekiem rozciąga się okres, dla którego charakterystyczne są walki kilku państw feudalnych (*kuo*) o władzę. Historia tych czasów opiera się na kronikach państw lennych. Głównym źródłem, obejmującym okres od VIII do V wieku, jest *Cz'un-ts'iu*, tj. *Kronika kraju Lu* *, ojczyzny Konfucjusza. *Cz'un-ts'iu* zawiera jedynie suchą listę zdarzeń. Uzupełniają tę kronikę trzy komentarze [główny z nich to *Tso-czuan*, oparty niewątpliwie na jednej lub kilku lokalnych kronikach i zawierający przypowieści, związane z poszczególnymi krajami chińskimi], a także *Kuo-jü*, stanowiące zbiór przypowieści i rozpraw (*jü*), ułożonych wedle krajów (*kuo*). Następny okres znany jest tylko z dzieła bardziej podobnego do *Kuo-jü* niż do kroniki, a mianowicie z *Rozpraw Królestw Walczących*. Sy-ma Ts'ien napisał historię tego okresu w formie monografii państw lennych, dołączonej do annałów poświęconych ostatnim władcom dynastii Czou. Historyk ten nie przeprowadza żadnego podziału tego długiego okresu. Od dawna przyjęty zwyczaj skłania jednak do wyróżnienia w nim (w zależności od źródeł) okresu *Cz'un-ts'iu* i okresu *Królestw Walczących*. Należałoby właściwie pisać o walczących państwach lennych, lecz mówi się o królestwach, gdyż tymczasem liczni władcy lenni przyjęli tytuły królewskie. Niektórzy z nich są nazywani hegemonami. To ostatnie określenie tradycja rezerwuje zwykle dla pięciu postaci, które żyły w VII w. Czasom Pięciu Władców i Trzech Dynastii przeciwstawia ona okres Pięciu Hegemonów. Pierwsi hegemonowie byli książętami wielkich państw lennych, którzy zmierzali do tego, by dać Chinom nową dynastię królewską i odegrali poważną rolę w epoce Królestw Walczących. Książęta ci, a także ich następcy i naśladowcy, starali się zastąpić chylącą się ku upadkowi dynastię Czou, lecz historia przedstawia tych pierwszych jako bez mała czcigodnych protektorów dynastii, tych drugich zaś traktuje jako zdecydowanych rywali domu królewskiego.[1]

* Tytuł tego dzieła znaczy dosłownie: *Wiosny i jesienie* (przyp. tłum.).

HEGEMONOWIE

Terminem „hegemon" tłumaczy się dwa wyrazy chińskie, których historycy używają często zamiennie. Wyraz *pa* oznacza pana, który wyróżnia się poważnym prestiżem i posiada faktyczną władzę. Księcia obdarzonego władzą wyjątkową na skutek specjalnej inwestytury udzielonej mu przez Syna Niebios nazywa się *po*. Tradycja przyznawała królowi prawo awansowania i degradowania władców lennych (*czu-hou*). Posiadali oni tradycyjnie jeden z następujących tytułów: *kung, hou, po, tsy, nan*, które to tytuły honorowe sugerują typowo męską lub typowo wojskową władzę. Wszyscy ci panowie byli w swoich krajach nazywani *kung* (tj. książę), lecz przyjmowano, iż istnieją między nimi różnice hierarchiczne. Jest zwyczaj tłumaczenia terminów hierarchii szlacheckiej wyrazami: diuk, markiz, hrabia, wicehrabia, baron. Diukowie i markizi tworzyli warstwę wyższą. Pozostali stanowili warstwę niższą. Jednakże wyraz *po* (tj. hrabia) służył także do określania naczelników (*fang-po*: hegemoni), których zadaniem było zapewnienie ładu w jednym z kierunków królestwa (*fang*). Ten sam termin *po*, którym określa się bóstwa męskie, oznacza także pierworodność.[2] Spośród władców państw lennych król wyróżniał tych, którzy nosili to samo co on nazwisko rodowe, w przeciwieństwie do tych, którzy nosili inne nazwiska. Tych pierwszych nazywał on *fu* (tj. stryjowie = ojcowie), tych drugich określał terminem *kiou* (tj. wujowie = teściowie). Inwestytura, dająca specjalne prawo władzy zwierzchniej (hegemonia), była więc nadawana ludziom określanym *po-fu* lub *po-kiou*.

Notując informację, że król P'ing (770—720), syn króla Jou, musiał przenieść swą stolicę na wschód, by uniknąć najazdów Żungów (barbarzyńcy zachodni), Sy-ma Ts'ien dodaje, że w czasach tego władcy

dom królewski skłonił się ku upadkowi i był słaby. Panowie zaś używali swej siły dla uciskania słabszych. Kraje Ts'i, Cz'u, Ts'in i Tsin poczęły się powiększać. Faktyczna władza pozostawała w ręku tego, kto sprawował hegemonię w danym rejonie (*fang-po*).

Państwa Ts'i, Cz'u, Ts'in i Tsin (wraz z księstwem Sung) są krajami, z których każdy dostarczył jednego z pięciu wymienianych przez tradycję hegemonów. Sy-ma Ts'ien pisze zresztą:

W tych czasach [tj. za panowania króla Hueia, 676—652] dom Czou odgrywał mniejszą rolę. Tylko kraje Ts'i, Cz'u, Ts'in i Tsin były potężne. Tsin [był to markizat w dzisiejszej prowincji Szansi] poczęło brać udział w zgromadzeniach panów, lecz od śmierci księcia [tj. właściwie markiza] Hiena państwo to popadło w wewnętrzny bezład. Książę [tj. właściwie wicehrabia] Mu z Ts'in [było to wicehrabstwo w dzisiejszej prowincji Szensi] był na uboczu i oddalony; nie brał więc udziału w zgromadzeniach i umowach konfederacji chińskiej (*Czung-kuo*). Król [tytuł uzurpowany] Cz'eng z Cz'u [było to wicehrabstwo w dzisiejszej prowincji Hupei] począł jednoczyć

Manów [barbarzyńcy południowi] z regionu rzeki King i panował nad nimi [...] Tak więc jedynie Ts'i [był to markizat w dzisiejszej prowincji Szantung] mogło podjąć się organizowania zgromadzeń i umów panów konfederacji chińskiej. A ponieważ książę [tj. właściwie markiz] Huan z Ts'i dał dowód swej cnoty, panowie brali jako goście udział w zgromadzeniach, które on organizował.[3]

Książę Huan z Ts'i (683—643) jest pierwszym z Pięciu Hegemonów wymienianych przez tradycję. Najsłynniejszym z nich był zaś książę Wen z Tsin (636—628). Huan z Ts'i mógł pretendować do tytułu *po-kiou* (hegemon-wuj). Był potomkiem T'ai-kunga, mędrca, który był ministrem założycieli dynastii Czou i którego córka poślubiła króla Wu. T'ai-kung uchodził za tego, który otrzymał specjalną inwestyturę: „Aby podtrzymać dom Czou i być jego podporą, masz prawo karania panów pięciu stopni i naczelników dziewięciu prowincji!" Król Wen z Tsin nosił to samo nazwisko co ród Czou. Historia zapewnia, że otrzymał on inwestyturę jako *po-fu* (tj. hegemon-stryj):

O stryju mój [...] sławni byli królowie Wen i Wu. Umieli oni dbać o swą jaśniejącą cnotę, która z blaskiem wznosiła się w górę (ku Niebu) i której sława rozprzestrzeniała się w dole! Dlatego też Pan Na Wysokościach przekazał mandat niebiański królom, Wenowi i Wu. Okaż mi współczucie! Spraw, bym ja — Jedyny Człowiek — mógł kontynuować dzieło moich przodków, i spraw, abym i ja, i moi następcy wiecznie trwali na tronie!

Żadna tradycja rodzinna, żadna inwestytura nie usprawiedliwiają sprawowania hegemonii przez trzech następnych książąt. Książę (tj. właściwie diuk) Siang (650—637) z Sung (było to państwo w dzisiejszym Honanie) był potomkiem dynastii In. Jego ambicje były niczym nie uzasadnione, gdyż „nigdy dwakroć nie zdarza się Wielkie Szczęście" tej samej rodzinie. Sy-ma Ts'ien nie wymienia wcale księstwa Sung wśród krajów, które sprawowały hegemonię. Historia notuje jednak fakt, że diuk Siang przewodniczył zgromadzeniom panów. Ani książę Mu z Ts'in (659—621), ani król Czuang z Cz'u (613—591) nie przewodniczyli tym zebraniom. Jest także prawdą, że o wiele później Cz'u o mało co nie założyło cesarstwa, a Ts'in je ustanowiło.[4]

Hegemonami są książęta, którzy w stopniu niedoskonałym posiedli geniusza charakterystycznego dla króla-założyciela dynastii. Najsłynniejszy z hegemonów, książę Wen z Tsin, przeszedł przed odniesieniem sukcesu wszelkie próby życia tułaczego. Jego odyseja obfituje w cechy epickie.[5] Jako młodszy syn władcy księstwa otrzymał lenno w rejonie przygranicznym i zdobył serca ludności. Jednakże musiał uciec i schronić się w kraju swej matki, pochodzącej z rodu barbarzyńskiego, przy czym uczynił to nie tyle po to, by ujść nasłanym na niego mordercom, lecz raczej dlatego, że nie chciał się buntować przeciw swemu ojcu. W kraju swej matki otrzy-

mał kobietę. Jego prestiż był już tak znaczny, że po śmierci ojca ludzie z Tsin zwrócili się do niego, proponując mu objęcie tronu. Odmówił dlatego, że nie będąc obecnym przy uroczystościach pogrzebowych swego ojca, nie czuł się uprawniony do objęcia po nim sukcesji, a nie dlatego, że nie nadszedł jeszcze jego czas. Rozpoczął jednakże składanie wizyt w najpotężniejszych państwach lennych. Podróż ta przyczyniła się do wzrostu jego sławy. Z cierpliwością znosił zniewagi tych, którzy go odpychali. Gdy prosząc o pożywienie dostawał grudkę ziemi, umiał opanować pierwszy odruch złości i przyjmował tę grudkę jako symbol inwestytury. Tym zaś, którzy pokładając ufność w jego cnocie kryli w posyłanym mu ryżu tabliczkę nefrytową, symbol władzy, odsyłał nefryt, lecz zachowywał dla nich swą wdzięczność. Przyjęto go dobrze w księstwie Ts'i. Otrzymał tam kobietę. Postanowił wówczas żyć i umrzeć u jej boku. Wyrzekł się działania przeciw Losowi. A jednak jego żona, powodowana troską o jego przyszłą sławę, skłoniła go do podjęcia znowu podróży. W kraju Cz'u odmówił zaangażowania przyszłości swego kraju nierozsądnymi przyrzeczeniami, mimo że groziło mu niebezpieczeństwo. Książę Cz'u przeczuwał w nim rywala, lecz nie mógł się zdecydować na zgładzenie go. „Któż zdoła zniszczyć tego, kogo Niebiosa chcą wynieść? Opierać się Niebiosom to tyle, co usilnie na siebie ściągać nieszczęścia!" Mówiąc o księciu Wenie powtarzano zawsze te oto słowa: „Nikt nie zdoła dosięgnąć tego, komu Niebiosa otworzyły [drogę]!" Jego towarzysze, którymi byli mędrcy, wszędzie wiernie podążali za nim. Gdy znaleźli się w potrzebie, jeden z nich wyciął sobie kawałek uda, by go pożywić. Nigdy nie pysznił się jednak swym czynem, uważał bowiem, że książę ma dług tylko wobec Niebios, które otworzyły mu drogę. Mimo groźby śmierci pewien ojciec odmówił wezwania do siebie swych synów, którzy służyli przyszłemu hegemonowi. Na koniec książę Wen udał się do kraju Ts'in. Otrzymał tam pięć kobiet. Wojska Ts'in zwycięsko wprowadziły go do jego kraju. „Obdarzył wówczas dobrodziejstwami Sto Rodzin." Wynagrodził także „tych, którzy wspierali go swą dobrocią i prawością, towarzyszyli mu swą cnotą i swą dobroczynnością", a także i tych, którzy udzielili mu tylko wsparcia materialnego. Dążył do hegemonii, lecz czynił to tylko dla uczczenia domu Czou. Wprowadził na powrót króla Sianga (635) do jego stolicy. Gdy pokonał kraj Cz'u, który zresztą nie odważył się go wpierw zaatakować („Niebo otworzyło mu drogę, nie mogę więc mu się sprzeciwiać."), odbył triumf (632) po złożeniu łupów w hołdzie królowi. Wtedy właśnie prócz tytułu hegemona otrzymał bogaty podarek w postaci cennych przedmiotów. Jednak powodzenie nie wbiło go w dumę. Powiedział z westchnieniem zakłopotania: „Słyszałem, że tylko mędrzec może znaleźć spokój w zwycięstwie odniesionym na polu bitwy." Chociaż więc odnosił sukcesy w wojnach, zasłużył jednak raczej na miano „cywilizatora" (*wen*) niż „wojownika" (*wu*).

Jednakże Niebo nie wyposażyło go w doskonałą cnotę założyciela dynastii. Wyróżniał się wprawdzie licznymi cechami człowieka skromnego, było jednak w nim coś z zarozumiałości, która uniemożliwia prawdziwe wywyższenie. On, zwykły wasal, ośmielił się żądać, by król wziął udział w zgromadzeniu. „Gdy pewnego razu Konfucjusz czytając zapiski historyczne doszedł do historii księcia Wena, miał wówczas powiedzieć: «Panowie nie powinni wzywać króla.» Dlatego też, by pominąć [ten fakt] milczeniem, *Cz'un-ts'iu* pisze: «Król dokonał inspekcji Hojangu.»" [6] Jeszcze większym aktem uzurpacji było to, że książę Wen kazał zbudować podziemną drogę do swego grobowca, co było przywilejem królów. Inni hegemonowie wykazywali jeszcze więcej pychy. Gdy książę Huan z Ts'i zaatakował kraj Cz'u (656), posłużył się zręcznym pretekstem zarzucając wrogowi, iż nie posyła on władcom Czou daniny w postaci niezbędnych przy składaniu królewskich ofiar paczuszek perzu. Naprawdę jednak Huan chciał sam jako król złożyć ofiarę na głównej górze Wschodu, na Górze T'ai (T'aiszan). Hegemon z Cz'u posunął się w zarozumiałości do tego, że zażądał od króla (611) dynastycznych kotłów magicznych, które dom Czou odziedziczył po dynastiach In i Hia. Kotły te, dzieło Wielkiego Jü, założyciela królestwa, były talizmanami królewskimi, a ciężar ich był zbyt wielki dla tych, których cnota była niewystarczająca. Upojony zwycięstwem hegemon z Ts'in zamierzał złożyć pojmanego księcia w ofierze Panu Na Wysokościach, którego kult był zarezerwowany wyłącznie dla króla. Liczne ofiary ludzkie musiały mu towarzyszyć do grobu. Mędrcy mówią:

Książę Mu z Ts'in powiększył swą dziedzinę i rozszerzył swe kraje [...] A jednak nie przewodniczył on zgromadzeniu panów. Tak właśnie powinno być, ponieważ po śmierci (kazał on) złożyć w ofierze (najlepszych) swych poddanych [...] Z tego widać, że Ts'in nie mogło dłużej sprawować rządów nad Wschodem.

Gdy żaden król w stolicy i żaden książę w wielkich państwach lennych nie posiedli wymaganej przez Ład Niebiański cnoty, Chiny epoki *Cz'un-ts'iu* nie mogły cieszyć się pokojem. Jednakże mimo gwałtownego wchłaniania małych księstw lennych przez wielkie, mimo wojen między wielkimi państwami, mimo stałej wrogości przeciwstawiającej księstwo Ts'in krajom Tsin i Ts'i, a zwłaszcza księstwu Cz'u, czasy te znały pewien typ zgody. Wynikała ona ze zwyczajów odbywania zgromadzeń i zawierania traktatów między panami. Zgromadzeniom i traktatom patronowało zawsze Tsin, kraj najsłynniejszego z hegemonów, kraj, którego książęta nosili to samo nazwisko co dynastia Czou. Panowie feudalni dążyli do ustalenia pewnej równowagi opartej na poszanowaniu praw królewskich, zachowaniu zdobytych pozycji i pewnym stopniu posłuszeństwa wobec książąt Tsin. Słynny jest traktat z 562 r.:

My wszyscy, którzy razem zaprzysięgamy tę umowę (*meng*), nie będziemy zbierać plonów, nie będziemy zagarniać korzyści (*li*), nie będziemy chronić winnych, nie damy schronienia sprawcom nieładu; będziemy wspomagać tych, którzy są ofiarami klęsk żywiołowych i nieszczęść, będziemy współczuli tym, którzy znajdą się w nieszczęściu lub biedzie. Będziemy mieli tych samych przyjaciół i tych samych wrogów. Będziemy wspomagać dom królewski. Jeżeli zaś ktoś wystąpi przeciw temu aktowi, niechaj go zniszczą Obrońcy Prawdy i Obrońcy Traktatów, Góry czcigodne i Rzeki szacowne, wszyscy Bogowie (gór i pagórków), wszyscy Bogowie domów (i miast), zmarli królowie i nieżyjący panowie, przodkowie Siedmiu Rodów i Dwunastu Państw Lennych oraz światłe bóstwa! Niechaj lud go opuści! Niechaj utraci on mandat (niebiański)! Niech zginie jego ród! Niechaj pokonane będzie państwo jego! [7]

Prawdziwy pokój, zagwarantowany przez mądrego księcia, bezinteresownego opiekuna domu królewskiego — oto ideał przypisywany Konfucjuszowi przez jego biografów i tradycję (551—479). Życie tego mędrca zamyka okres *Cz'un-ts'iu*. Konfucjusz uważał, iż ma do spełnienia misję. Mógł ją był spełnić tylko jako minister jakiegoś księcia inspirujący jego politykę. Większą część życia spędził na podróżach z państwa do państwa w poszukiwaniu kogoś, kto umiałby wyzyskać jego talenty. Proponował wszystkim, „by pozostawali w zgodzie z zasadami Trzech Dynastii i przywrócili szacunek dla polityki księcia Czou". Księciu Czou udało się umocnić władzę rozpoczynającej swe rządy dynastii Czou, której cnotę Konfucjusz chciał odnowić. Gdyby znalazł się książę — myślał Konfucjusz — „który byłby zdolny posłużyć się nim, po upływie dwunastu miesięcy zdołałby on już osiągnąć pewien rezultat, zaś po trzech latach osiągnięto by już doskonałość". Wiara Konfucjusza w jego powołanie była absolutna. Był zdumiony swymi niepowodzeniami. Nawet w najgorszych chwilach nie chciał dopuścić do siebie myśli, że jego mądrość nie jest dostateczna. „Gdy się już osiągnęło pełnię mądrości, lecz się nadal pozostaje bez zajęcia, wówczas hańba spada na władcę." [8] Historia ubolewa nad niepowodzeniami Konfucjusza. Nie dziwi się jednak temu. Wydaje się, że przyjmuje ona, iż w początkach V w. mało ufności pokładano w natychmiastowej skuteczności cnoty, polegającej na przestrzeganiu tradycyjnych reguł.

TYRANI

Wieki V, IV i III p.n.e. przedstawia się jako okres anarchii i jako czasy wielkiego kryzysu moralnego. Wielkie państwa wchłonęły prawie wszystkie małe lenna. Porządek społeczny przestaje opierać się na tradycji i na regułach protokolarnych. Pragnienie władzy zdobywa wyraźnie przewagę nad troską o zachowanie równowagi. Książęta ograniczają się do kultywowania jednej tylko cnoty, której prestiż uważa się za wystarczający sam w sobie. Zabiegają oni wszelkimi sposobami o korzyści materialne i wzrost

siły. Skłaniają się ku nowinkom, gotowi są usprawiedliwiać ich przyjęcie precedensami czy też sofistyczną teorią historii. Są to tyrani.

Dawni królowie nie mieli takich obyczajów [...] To, co przyczyniło się do powodzenia świętych ludzi (starożytności), to właśnie to, że panowali oni nie naśladując się wzajemnie. Zasługi, które ograniczają się do pozostawania w zgodzie z ustalonymi prawami, nie wystarczą, by wynieść człowieka ponad jego epokę. Nauka, polegająca na braniu za wzór starożytności, nie wystarczy do uporządkowania czasów współczesnych. [...] Człowiek święty nie będzie zabiegał o zachowanie jednolitości zwyczajów, jeżeli może to przynieść pożytek jego królestwu; nie będzie utrzymywał jednolitości obrzędów; jeżeli może w ten sposób przystosować się do okoliczności, nie będzie dbał o jednolitość rytuału.

Słowa te wypowiada pewien książę (307), który chce przyjąć strój i uzbrojenie swych barbarzyńskich sąsiadów. Ponieważ pragnie on dokonać podboju i zamierza „dokonać wielkich czynów, nie dyskutuje z tłumem. [...] Nie zależy mu na tym, by pozostać w zgodzie z tym, co pospolite", choć „dąży on do cnoty doskonałej".[9] Celem jest ciągle jeszcze cnota, lecz jej idea zdaje się przyjmować coś z ducha rewolucyjnego.

W chwili gdy pojawia się ten szerszy horyzont idei, obserwujemy wzrastającą potęgę krajów położonych na peryferiach dawnej Konfederacji chińskiej. Kraje te ulegają wpływom barbarzyńskim i rozpowszechniają je w całych Chinach. Najsłynniejszymi postaciami tych nowych czasów są dwaj książęta, którzy żyli na samym początku tej barbarzyńskiej epoki. Jeden z nich to Ho-lü (514—496), król Wu (państwo położone w dzisiejszej prowincji Anhuei i będące teoretycznie hrabstwem), drugim jest Kou-tsien (496—465), król Jüe (w dzisiejszej prowincji Czekiang). Obaj panowali nad ludami, które nosiły tatuaż i krótko strzyżone włosy. Niekiedy są oni uważani za hegemonów. Do klasycznych hegemonów zbliża ich sława, wynikająca z tego, że mieli oni mądrych ministrów. Jednakże ci ministrowie nie byli wcale wasalami, związanymi ze swym panem; nie byli oni także przesiąkniętymi tradycyjną mądrością doradcami, jakim chciał być im współczesny Konfucjusz. Jeden z nich, Wu Tsy-sü, był zbiegiem; drugi zaś — Fan Li — to człowiek tajemniczy, o nieznanym pochodzeniu. Rady ich ukryte pod maską dawnej retoryki przeniknięte były duchem polityki realistycznej. Pokonawszy kraj Wu, Kou-tsien skłaniał się ku łagodnemu potraktowaniu pobitego, gdyż sam niegdyś doznał łaski, gdy był swego czasu pobity przez to księstwo. Fan Li rzekł wówczas:

(Niegdyś) Niebo dało kraj Jüe w darze księstwu Wu. Wu nie przyjęło (tego daru). Teraz oto Niebo daje kraj Wu w darze księstwu Jüe. Czyż Jüe może więc sprzeciwić się Niebu (i nie zagarnąć kraju Wu)? [...] Gdy się nie przyjmuje tego, co dają Niebiosa, naraża się kraj swój na zgubę.

W czasach pierwszych hegemonów nikt nie odważyłby się odmówić

ziarna przeciwnikowi, który cierpiał niedostatek. Mówi się, że Kou-tsien przyjął ziarno od przeciwnika, lecz radował się jak szalony z tej wspaniałomyślności i wykorzystał ją, by zadać wrogowi klęskę. Historia zachwyca się jego zwycięstwem i usprawiedliwia wyrachowanie. Poza pożyczaniem ziarna pewien przebiegły polityk znał jeszcze osiem innych sposobów zrujnowania przeciwnika. Pierwszy z nich polegał na oddaniu czci bóstwom. Wszystkie pozostałe były realistyczne i brutalne.[10]

Kou-tsien uprawiał określoną politykę dyplomatyczną. Prowadził on także politykę rolną i populacyjną, przy czym obie one były podporządkowane celom wojskowym. Podobnie też państwo Ts'in, które w okresie od V do III w. dokonało wielkiego postępu, a w epoce poprzedzającej uważane było za kraj półbarbarzyński, było krainą prawodawców i ekonomistów. W r. 361 „książę Hiao (z Ts'in) okazał się dobroczyńcą. Sierotom i samotnym udzielił wsparcia, wezwał do siebie wojowników, a wybitne zasługi zostały wynagrodzone." [11] Pewien emigrant polityczny, Wei Jang (książę Szangu), związał się wówczas z krajem Ts'in. W roku 359 doprowadził on do „zmiany praw, reformy kar, popierania rolnictwa [...], zachęcania nagrodami i karami tych, którzy są gotowi stracić życie w walce". W 350 r. wybudowano nową stolicę księstwa w Hienjangu.

Wszystkie małe miasteczka i wioski połączono w duże prefektury [których było 41]. Na czele każdej prefektury postawiono prefekta [...] Dla potrzeb uprawy pól przeprowadzono drogi poziome i pionowe [porzucając tradycyjny podział ziemi na wielkie kwadraty dzielone na dziewięć równych części].

W roku 348 zastąpiono dziesięcinę (na którą wedle tradycji składała się produkcja kwadratu położonego pośrodku pól, co znaczyło, iż była to jedna dziewiąta zbiorów) przez system podatków. Zerwano z wszelkimi tradycjami systemu feudalnego. Wojna, której nie rozumiano już jako sposobu ogłoszenia i wykonania wyroków Niebios, stała się teraz przemysłem. Jej celem nie było już sprowadzenie winnych na właściwą drogę, lecz zniszczenie wroga. Wojny stały się krwawe. Ts'in uchodzi za kraj, w którym jeńcom ścinano głowy dążąc do wyniszczenia przeciwnika. Po każdej bitwie ścinano dziesiątki tysięcy głów. Historia mówi, że Ts'in było krajem dzikich bestii.

Niegdyś ideałem było, by pan feudalny uprawiał sam tylko ogórki i melony, które nie nadają się do przechowywania. Winien był on wystrzegać się gromadzenia ziarna. Teraz, przeciwnie, celem staje się gromadzenie zapasów i bogactwa. Ideał umiarkowania ustąpił teraz zamiłowaniu do zbytku i wydatków. Są to czasy wspaniałych książąt. Mają oni wszystkie te rysy, które przypisuje się królom schyłkowego okresu zbliżających się do upadku dynastii. Żyją w otoczeniu kobiet, muzykantek, błaznów, gladiatorów, sofistów i awanturników. Podstęp i morderstwo stają się metodami politycz-

nymi godnymi bohaterów. Nie ma już żadnych hamulców dla okrucieństwa i pychy. Ceremonie pogrzebowe są okazją odbywania straszliwych triumfów. Ho-lü z Wu (514—496) pochował wraz ze swą córką niesłychane bogactwa. Ponadto wraz z tancerzami złożył jej w ofierze wielu chłopców i wiele dziewcząt z ludu. W przypływie ambicji książę ten nie cofał się przed najbardziej wywrotowymi formami apoteozy. W roku 318 Jen z Sung ogłosił się królem pod imieniem K'anga. Urządził on nocne festyny, wielkie pijaństwo, podczas którego rozlegały się okrzyki: „Dziesięć tysięcy lat! Dziesięć tysięcy lat!" Spalił tabliczki swych bóstw Ziemi, chłostał ziemię, a wreszcie (był przecież potomkiem Wu-i) wypuścił strzały w Niebo. W ten sposób chciał dowieść swej wyższości nad wszystkimi bogami.[12]

Oczywiście, tak jak być powinno, orgie te prowadzą do nieszczęść. Anarchia wzmaga się jednak, a wysiłki mędrców nie są w stanie temu zaradzić. Rozpaczają oni. Nie widzą innego wyjścia niż śmierć. Tak interpretuje się los K'ü Jüana, księcia krwi z kraju Cz'u, mędrca i poety. Król Huai (328—299) nie chciał słuchać jego przestróg. Na próżno K'ü Jüan wzywał potęgę poezji na pomoc cnocie. Na darmo w *Li-sao*, obszernym poemacie alegorycznym [13], przypominał swemu panu, że szukanie mądrego doradcy jest taką samą koniecznością, jak szukanie doskonałej narzeczonej. Zdobycie cnoty jest jedynym celem, do którego winien dążyć książę godny tego miana. Pozbawiony swego stanowiska, wygnany, błąkający się K'ü Jüan nie upierał się jak Konfucjusz przy swej nadziei. Wreszcie stracił wszelką wiarę w cnotę.

Gdzie jest pomyślne? Gdzie niepomyślne? Czego unikać? Za czym iść? Wiek ten jest bagnem! Tylko ja jeden jestem czysty! Tłum jest pijany. Tylko ja pijaństwa unikam! [...] Gdy tłum pijany, czemuż samemu nie dławić się jedzeniem? Czemuż nie zachłysnąć się piciem? [...] Gdy czyste są wody T'angu, biorę je, by umyć me włosy! Gdy zmącone są T'angu wody, biorę je do mycia nóg.[14] * — odpowiedział rybak.

Tak więc prawość i lojalność zostały potępione głosem prostego człowieka. K'ü Jüan odszedł, by się utopić. Zepsucie było powszechne. Minęły czasy mądrości i honoru.

PRZYPISY

[1] Granet, *Danses et légendes...*, s. 63 i nn.

[2] Maspero (por. *La Chine antique*, s. 98 i nn.) wydaje się przyjmować, iż hierarchia

* Cytowane tu fragmenty poezji K'ü Jüana pochodzą z jego poematu *Rybak* (*Jü-fu*). Utwór ten został przełożony na język polski przez J. Chmielewskiego (por. *K'ü Jüana Pieśni z Cz'u*). W niniejszym tłumaczeniu zachowano interpretację M. Graneta i nie zastępowano odnośnych fragmentów cytatami z polskiego przekładu. Uwaga ta dotyczy wszelkich fragmentów dzieł chińskich przytaczanych przez Graneta (przyp. tłum.).

tytułów miała w okresie dynastii Czou dokładne znaczenie i że znaczenie to można odtworzyć (por. s. 99, przyp. 2); Granet, *Danses et légendes...*, s. 75, przyp. 1.

[3] SMT, IV, s. 55 oraz I, s. 285.

[4] SMT, IV, s. 40 i 303; Granet, op. cit., s. 76 i nn.

[5] SMT, IV, s. 283 i nn., a także s. 304 i 305.

[6] SMT, IV, s. 305, 53, 56 i 351; *Tso-czuan*, C., I, s. 370; Granet, op. cit., s. 94, przyp. 1, a także s. 104, 489, 146 i 221.

[7] *Tso-czuan* C., II, s. 272.

[8] SMT, V, s. 347 i 379.

[9] SMT, V, s. 83, 93, 71, 73.

[10] Granet, op. cit., s, 79. przyp. 1, s. 81 i nn.; SMT, V, s. 430 i 432; *Jüe tsin szu*, 12.

[11] SMT, II, s. 62, 64—68, 82 i nn.

[12] *Li ki*, C., I, s. 597; Granet, *Danses et légendes...*, s. 221 i dalsze; *Wu Jüe cz'un-ts'iu*, 4; Granet, *Fêtes et chansons anciennes...*, s. 138; Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, s. 154 i dalsze; Granet, *Danses et légendes...*, s. 540 i dalsze; SMT, IV, s. 247; *Lü-szy cz'un-ts'iu*, 23, § 4.

[13] Por. *Li-sao*, przekład Hervey de Saint-Denis i Legge, IRAS 1895 r.

[14] SMT, Wstęp, s. LXXXIV; *Cz'u-ts'y*, 4.

Rozdział IV

EPOKA CESARSTWA

Dla historii Chin ustanowienie cesarstwa chińskiego jest nie końcem, lecz ukoronowaniem ery anarchii i chaosu. Dla okresu sięgającego czasów, gdy dynastia Han utrwalała swą władzę, relacja historyczna czerpie natchnienie z opowieści epickich i ostrych pamfletów, które przydają nieco patosu skromnym treściowo annałom.[1] Wpleciono je później między dokumenty oficjalne tworząc całość, której celem jest przede wszystkim relacja o intrygach dworskich, lub — by posłużyć się słowami Sy-ma Ts'iena — opowieść o „sprawach domowych".[2] Historie dynastyczne przywiązują wagę do oceny zasług cesarzy. Wprawdzie zgadzają się one niekiedy co do tego, że za panowania pewnych cesarzy Chiny „cieszyły się pokojem", podkreślają jednak przede wszystkim to, iż nigdy cnota władcy nie mogła być odnowiona w swym pierwotnym blasku.

DYNASTIA TS'IN

Epoka królestwa skończyła się w roku 256, gdy król Nan z dynastii Czou całkowicie wyzuty ze swych praw zmarł nie zostawiając potomstwa.[3] Księstwo Ts'in zawładnęło wówczas kotłami dynastycznymi. W roku 221 Chiny przestały być konfederacją państw lennych uznających zwierzchnią władzę króla i stały się cesarstwem.[4] Ten nowy system miał przetrwać przez długie wieki. A jednak założyciel cesarstwa jest jednomyślnie uważany za najgorszego z tyranów.

W roku 325 książęta Ts'in przybrali tytuł królewski. Król Huei-wen uznał rok 325 za początek nowej ery. W roku tym zreformował on system ofiar składanych z okazji końca roku. Jednakże ani on, ani jego bezpośredni następcy nie myśleli o całkowitym przeobrażeniu organizacji kraju. Ograniczali się oni do kontynuowania podbojów i powiększania w ten sposób obszaru swego lenna. W roku 247 na tron w Ts'in wstąpił król Czeng, mający wówczas trzynaście lat. Po wspaniałych podbojach mógł on w r. 221 stwier-

dzić, że całe Chiny są spacyfikowane, i żądać od swych ministrów, by wynaleźli dla niego tytuł, „który by pozostawał we właściwym stosunku do jego zasług". Biorąc pod uwagę to, że teraz „prawa i rozkazy mają swe źródło w jednym tylko zwierzchniku, oraz to, że od najdawniejszej starożytności nigdy dotąd nie było nikogo podobnego", ministrowie zaproponowali, by przyjął on tytuł Najwyższego z Dostojnych *(t'ai-huang)*. By jednak lepiej podkreślić to, że posiadł on wszelką cnotę właściwą szczęśliwemu wiekowi, gdy panowało Trzech Dostojnych i Pięciu Władców, król Czeng wybrał tytuł Dostojny Władca (*huang-ti*). Zdecydował się też, że będzie nosił tytuł Pierwszego Dostojnego Władcy (*szy huang-ti*), a jego następcy będą nosić tytuły „Drugiego", „Trzeciego" i tak dalej „aż po dziesięć tysięcy pokoleń". Swemu poprzednikowi na tronie Ts'in nadał on tytuł honorowy, „by go uczcić pośmiertnie" (a uczynili tak również swego czasu założyciele dynastii Czou). Ustanowiwszy tytuł cesarski (*huang-ti* tłumaczy się bowiem jako „cesarz") Szy huang-ti (historia nazywa go najczęściej „Ts'in Szy huang-ti" — gdzie pierwsza sylaba Ts'in wskazuje na kraj, z którego pochodził Pierwszy Cesarz) ustalił godło i liczbę założonej przez siebie dynastii. Jako liczbę-wzorzec wybrał on szóstkę, a panować miał dzięki cnocie pierwiastka „woda". Dokonując takiego wyboru ustalił on także kolor szat i sztandarów (odpowiednikiem „wody" i „szóstki" jest bowiem kolor czarny). Sześć cali miały odtąd mieć nakrycia głowy urzędników i tyleż tabliczki umów.* Sześć stóp składało się na jeden krok. Szóstkę koni miał zaprzęg. Ponieważ zaś „woda", „czerń" i „północ" odpowiadają zasadzie surowości, wytyczono tym samym politykę rządów: wszystko winno być rozstrzygane zgodnie z Prawem i Sprawiedliwością, a nie w oparciu o Dobroć czy Dobroczynność. Tak więc rządy miały pozostać w zgodzie z podstawową cnotą, która miała patronować nowym czasom. Czas i kalendarz zostały również zmienione.[5]

Gdy tylko Dostojny Władca zainaugurował nową erę, udał się on w podróż do różnych rejonów cesarstwa. Odbył pielgrzymki do klasycznych miejsc świętych. Bogowie przyjęli jednak nieprzychylnie tego, który rządząc wedle zasad ustalonych w epoce tyranii chciał utrwalić panowanie „okrucieństwa i gwałtu". Na T'aiszanie przywitała Ts'in Szy huang-tiego „burza wiatru i deszczu". Gdy chciał udać się na górę Siang, bóstwa tego miejsca, które były córkami Władcy Jao, zesłały na niego wiatr tak silny, iż o mało co byłaby się nie udała przeprawa przez Jangtsykiang. Cesarz

* W Chinach starożytnych wszelkie umowy spisywano na tabliczkach, które następnie łamano na dwie części przechowywane przez obie umawiające się strony. Okaziciel drugiej połowy był uważany za osobę upoważnioną do działania w imieniu tej, z którą zawarto kontrakt. W podobny sposób przekazywano też rozkazy w wojsku: posłaniec przybywający z rozkazem np. cesarza okazać musiał połowę tabliczki pasującą do tej, jaką posiadał dowódca (przyp. tłum.).

kazał więc trzem tysiącom skazańców ściąć las na górze Siang i pomalować ją na czerwono, jak to się czyni z przestępcą. Tylko tyran może nie ugiąć się wobec oczywistej woli Niebios. Nigdy też nie udało mu się wydobyć z rzeki Sy królewskiego kotła dynastii Czou, który znikł w jej nurcie. Prawdę mówiąc, i narodziny samego cesarza nie były cudowne. Nie był on wprawdzie synem swego legalnego ojca, lecz nie był także synem Niebios. Historia mówi, że urodził się jako syn konkubiny, która wstąpiwszy do pałacu książęcego była już brzemienna ze związku ze swym poprzednim panem. Ts'in Szy huang-ti nie odznaczał się wcale miłością synowską: swego naturalnego ojca zmusił do popełnienia samobójstwa i prześladował swą matkę.[6] Co więcej, prześladował także *lettrés* *.

Mądrzy królowie starożytności, tacy jak Wielki Jü, którego ciało było wzorcem miary długości, doprowadzali Chiny do zjednoczenia przez pokojowe upowszechnianie swej cnoty. Ts'in Szy huang-ti brutalnie zjednoczył je siłą. Wprawdzie panowanie swoje rozpoczął od radosnych bankietów i rozkazu zgromadzenia i przetopienia broni, lecz nie rozdzielił ani klejnotów, ani podbitych terenów, a gdy ujednolicił prawa i zasady, miary i wagi, rozstaw osi wozów i znaki pisma chińskiego, to czynił tak tylko po to, by zagarnąć całe cesarstwo i uniknąć dzielenia go na lenna. Jako autokrata i rewolucjonista gardził tradycją królów Wena i Wu. Wszyscy tradycjonaliści krytykowali jego innowacje. Jakże utrzymać ład bez nadania apanaży? W roku 221 Ts'in Szy huang-ti podtrzymał decyzje swego doradcy Li Sy (który był emigrantem politycznym). Jednak opozycja przetrwała. W roku 213 pewien Uczony o Rozległej Wiedzy ** wystąpił ponownie z napomnieniem pełnym powołań na precedensy:

Twój sługa słyszał, iż panowanie dynastii In i Czou trwało dłużej niż tysiąc lat. (A było tak dlatego, że władcy z tych dynastii) dali lenna swoim synom, swym młodszym braciom i swym wybitnym poddanym, aby byli oni ich podporą. Teraz oto Wasz Majestat posiadł wszystko w obrębie mórz, a Twoi synowie i młodsi bracia są zwykłymi tylko ludźmi [...] O ile mi wiadomo, nie zdarzyło się jeszcze nigdy, by w jakiejś sprawie, nie biorąc za wzór starożytności, można było zapewnić sobie trwanie.

Li Sy wysunął argumenty przeciwne:

Pięciu Władców nie naśladowało się wzajemnie, Trzy Dynastie nie naśladowały się

* Zapożyczonym z francuskiego terminem *lettré* oddaje się w sinologii chiński wyraz *żu*, oznaczający konfucjanistę, znawcę klasycznych tekstów chińskich i ich interpretatora. Od czasów dynastii Han uczeni w piśmie *lettrés* stanowili główny trzon kadry urzędniczej cesarstwa chińskiego (przyp. tłum.).

** Jest to tytuł nadawany uczonym konfucjanistom, w późniejszym czasie tytuł wykładowców w akademii cesarskiej. Dziś tym samym tytułem oddaje się w Chinach europejski termin „doktor" (przyp. tłum.).

1. Naczynie ceramiczne typu *ting* z okresu kultury neolitycznej.

wzajem [...] dlatego, że czasy się zmieniały. Teraz oto Wasz Majestat dokonał po raz pierwszy wielkiego dzieła i zdobył sławę, która przetrwa dziesięć tysięcy pokoleń, a jest to z pewnością coś, czego głupi uczeni nie są w stanie pojąć [...] W starożytności Chiny były podzielone i skłócone i nie było nikogo, kto by je zjednoczył. Dlatego też rozwijali się panowie feudalni. Uczeni w swych wystąpieniach mówili o starożytności, by oczerniać czasy współczesne [...] Zachęcają oni lud do wymyślania oszczerstw. A skoro tak stoją sprawy, to jeśli się temu nie przeciwstawić, w górze obniży się pozycja władcy, podczas gdy w dole wzmocnią się s t o w a r z y s z e n i a [...] Proponuję więc, by spalić wszystkie historie oficjalne prócz zapisków księstwa Ts'in [...] oraz by ci, którzy ośmielą się ukryć *Szy-king, Szu-king* oraz *Rozprawy Stu Szkół*, zostali zmuszeni do dostarczenia ich władzom, aby je spalić.*

Ts'in Szy huang-ti ośmielił się przystać na żądania Li Sy. Postanowił, że ci, którzy będą się sprzeciwiać rozkazowi, zostaną skazani na śmierć wraz ze swymi rodzinami. Opozycja zwolenników tradycji przetrwała jednak. Po śledztwie, „w czasie którego uczeni oskarżali się wzajemnie", cesarz skazał dla przykładu czterystu sześćdziesięciu na śmierć.[7] Stało się to w roku 212.

W roku 211 znaleziono meteoryt z następującym napisem: „Po śmierci huang-tiego cesarstwo zostanie podzielone." Pewien duch wód pojawił się też, by zwrócić cesarzowi nefrytowy pierścień, który rzucił on niegdyś do Jangtsykiangu dla przebłagania rzeki. Tak oto Ts'in Szy huang-ti pojął, iż umrze w ciągu roku. Jeszcze chciwiej kontynuował więc poszukiwanie dziwnych zaklęć, które miały mu zapewnić potęgę wobec braku poparcia tradycyjnych bóstw. Zaraz po wstąpieniu na tron polecił on wznieść w Hienjangu wspaniałą rezydencję, w której wybudowano kopie wszystkich pałaców obalonych książąt lennych. Zgromadzono w nich kobiety z zagarniętych haremów, dzwony i bębny pokonanych książąt. Do tego miasta przesiedlono najbogatszych i najpotężniejszych ludzi w cesarstwie w liczbie 120 000 rodzin. W swym pałacu Szang-lin cesarz kazał wybudować wiszącą drogę na wzór tej, która ponad Mleczną Drogą łączy konstelację *T'ien-ki* (tj. Wierzchołek Niebios, siedzibę *T'ai-i*, Najwyższej Jedności) z konstelacją *Ing-czy* (która jest niebiańską świątynią oczyszczeń). Dwieście sześćdziesiąt pałaców [8] łączyły kryte drogi, tak iż cesarz mógł niewidocznie dla otoczenia zmieniać miejsce pobytu. Nikt nie mógł bowiem wiedzieć, gdzie przebywa cesarz, aby nikt nie mógł odnaleźć nieśmiertelnych, z którymi pragnął on wejść w związki. Nieśmiertelni zjawiają się jedynie wtedy, gdy mogą uniknąć spotkania ze złymi duchami. „Gdy miejsce, w którym mieszka Pan Ludzi, jest znane jego poddanym, to jest to przeszkodą dla bogów." Zewsząd zwołał cesarz wielką liczbę czarowników, którzy mieli poszukiwać eliksiru nieśmiertelności. Pragnął on stać

* Polski przekład mowy Li Sy zamieszczono w *Antologii literatury chińskiej* (s. 84—85). Tłumaczenie O. Wojtasiewicza różni się w szczegółach od interpretacji Graneta (przyp. tłum.).

się prawdziwym człowiekiem, który by umiał „wejść do wody, lecz nie zamoczyć się, wkroczyć w ogień, lecz nie spłonąć, wznosić się na chmurach i oparach, być wiecznym jak Niebo i Ziemia". Sam nazywał się prawdziwym człowiekiem. W roku 219 wysłał kilka tysięcy młodych chłopców i dziewcząt na poszukiwanie wysp, na których przebywają nieśmiertelni. W roku 211 cesarz sam udał się na brzeg morza. Wielka ryba *kiao* przeszkodziła jego wysłańcom w dotarciu do wysp szczęśliwości. Trzeba było móc ją zabić strzałami. Nikt jednak nie posiadł takiej władzy. Z kolei Ts'in Szy huang-ti miał sen o tym, że pokonał psa morskiego o ludzkiej głowie. Z wysokości świętego miejsca w Czyfu, gdzie ofiary składano Mistrzom Jangu i Słońcu, dostrzegł wreszcie wielką rybę. Strzelił i zabił ją. Lecz wówczas właśnie cesarz zaniemógł i prawie natychmiast zmarł (211 r.).[9]

Trzeba było w tajemnicy przewieźć jego zwłoki do stolicy. Aby więc „zmylić zapach", musiano załadować towarzyszące orszakowi wozy dużą ilością solonych ryb. Pogrzeb cesarza był apoteozą. Grób był oświetlony nie gasnącymi pochodniami z tłuszczu człowieka-ryby (*żen-jü*). W dole mechanizmy wprawiały bez przerwy w ruch rtęć symbolizującą rzeki Żółtą i Błękitną. W górze zaś przedstawiono wszystkie znaki Nieba. Wyposażony we wszelkie instrumenty astronomiczne i geograficzne grobowiec został wykopany przez 700 000 skazańców, którzy ponieśli karę kastracji, a był on tak głęboki, iż sięgał źródeł podziemnych. Gdy ciało złożono do grobu, zamknięto w nim wszystkich rzemieślników, którzy ustawiali mechanizmy i ukryli skarby. Ponadto cesarzowi po śmierci towarzyszyły wszystkie te jego kobiety, które nie miały dziecka.[10] Tak więc prześcignięto w okrucieństwie Ho-lü i księcia Mu, owego przodka Ts'in Szy huang-tiego, o którym powiedziano, że „Ts'in nie będzie mogło już dłużej sprawować rządów nad Wschodem".

Dynastia Ts'in została obalona (207) prawie natychmiast po śmierci jej założyciela. Minister Li Sy i eunuch Czao Kao wyeliminowali w r. 211 pierworodnego syna Ts'in Szy huang-tiego, uważanego przez nich za sprzyjającego tradycji. Następnie osadzili oni na tronie innego z synów cesarza, Hu-haia, znanego pod imieniem Er Szy huang-ti (Drugi Cesarz). Podobnie jak jego ojciec, Er Szy huang-ti przeprowadził inspekcję cesarstwa i żył niewidzialny dla świata „tak, iż nie słyszano jego głosu". Zwiększając pańszczyznę i mnożąc egzekucje panował nie będąc również dobroczyńcą. Cesarstwo się zbuntowało. Na skutek intryg Czao Kao minister Li Sy został skazany (208), następnie zaś zamordowano Er Szy huang-tiego, a na tron powołano jego bratanka, Tsy-inga. Tsy-ing zabił wprawdzie ową ściągającą nieszczęścia bestię, Czao Kao (207), lecz wkrótce potem musiał sam się udać do buntowników uznając się za pokonanego.[11]

A oto werdykt historii o tych czasach:

Ts'in Szy huang-ti wymachując wielkim knutem sprawował rządy nad światem [...] Zniszczył panów [...] i prawa swoje narzucił sześciu kierunkom przestrzeni. Dzierżył bicz i rózgę i chłostał nimi cesarstwo. Jego władza powodowała, że drżały Cztery Morza [...] Na Południu [...] książęta Stu Jüe, z głową pochyloną, oddali swój los w ręce niższych urzędników [...] Na Północy plemiona Hu nie śmiały już wyruszyć na południe, by tam wypasać swe konie [...] (Lecz) Ts'in (Szy huang-ti) nie dbał o to, by kroczyć drogą dawnych królów. Spalił nauki Stu Szkół, by lud pozostał głupi [...] zabił ludzi wybitnych [...] (a jeżeli przetopił broń całego cesarstwa, to uczynił to tylko po to), by zrobić z niej D w u n a s t u Ludzi z metalu i osłabić lud [...] Pielęgnował uczucia chciwe i niskie [...] Z tyranii uczynił podstawę cesarstwa [...] (Gdyby był) rządził wedle zasad dawnych pokoleń [...] to mimo że jeden z jego następców był rozwiązły i zarozumiały, nie byłoby doszło do klęski.

Zaledwie raczy się wspomnieć o podbojach Ts'in Szy huang-tiego, który powiększył cesarstwo we wszystkich kierunkach i który nawet po śmierci „napawał strachem obce ludy". „Był człowiekiem o wystającym nosie, o szeroko rozstawionych oczach, o klatce piersiowej drapieżnego ptaka, o głosie szakala; był wyzbyty dobroci, a jego serce było sercem tygrysa lub wilka (gotowego) pożerać ludzi." [12] W tym satyrycznym wierszu, pełnym zresztą wątków przysłowiowych, zawarto jedyny przekazany nam przez Chińczyków portret tego, który ustanowił ich jedność narodową.

DYNASTIA HAN

Po tyranii, która była ukoronowaniem anarchii feudalnej, nastąpiła równie zgubna anarchia. Bunt rozpoczął się w kraju Cz'u (najgroźniejszym z dawnych rywali księstwa Ts'in). Przywódcą buntu był początkowo człowiek „urodzony w domu, w którym oknem była szyjka zbitego dzbana, a sznur służył za zawiasy drzwi".[13] Rewolta szybko ogarnęła całe Chiny i już w r. 208 nastąpiła restytucja większości wielkich państw feudalnych. Skoro tylko obalono władzę Ts'inów, zwycięzcy przystąpili do podziału cesarstwa.[14] Wkrótce rozgorzała jednak rywalizacja między dwoma najpotężniejszymi przywódcami: Hiang Jü i Liu Pangiem. Hiang Jü przedstawiany jest jako odważny, szlachetny i gwałtowny żołnierz. W przeciwieństwie do niego Liu Pang jest uważany za rozsądnego, przebiegłego i wytrwałego. Hiang Jü odniósł siedemdziesiąt zwycięstw i zginął w bitwie, lecz przedtem zdołał w pieśni pełnej wspaniałomyślności dać wyraz swemu żalowi, opłakać los swej żony i swego umiłowanego konia. Nawet w ostatnich chwilach życia nie chciał wyznać swych błędów. Wołał (a było to straszliwe bluźnierstwo): „To Niebo mnie gubi!" [15] Liu Pang był skromny i on to założył dynastię Han (202 r.), a po śmierci został uczczony imieniem Kao-tsu (Najwyższy Przodek).*

* Ściślej mówiąc, sprawa ta jest nieco zawiła, gdyż Liu Pang otrzymał po śmierci

Kao-tsu był „dobry, przyjacielski, znajdował radość w hojności".[16] Początkowo był zwykłym urzędnikiem pogardzanym za brak wykształcenia i zuchwałość. Kariera jego rozpoczęła się od małżeństwa z córką Czcigodnego Lü. Teść natychmiast rozpoznał w Liu Pangu człowieka przeznaczonego do wyższych celów. Kao-tsu miał bowiem „piękną brodę i czoło smoka". Niegdyś jego matka śniła na brzegu stawu, „iż spotkała Boga. W tej samej chwili rozległy się uderzenia grzmotu i widać było błyskawice [...] [Gdy nadbiegł jej mąż], ujrzał smoka *kiao* unoszącego się nad jego żoną. Po tym zdarzeniu zaszła ona w ciążę i urodziła Kao-tsu." Później, gdy Kao-tsu spał, smok unosił się nad nim. Zabił on też węża, który był synem Białego Władcy. I usłyszano wówczas lamenty starszej pani, która mówiła, że jej syn został zabity przez syna Czerwonego Władcy. Ponad miejscami, w których przebywał Kao-tsu, unosiły się zawsze tajemnicze opary. Zaniepokojny tym Ts'in Szy huang-ti mawiał ciągle: „Na południowym wschodzie jest emanacja jakiegoś Syna Niebios." Nie zdołał jednakże pojmać rywala, którego istnienia się domyślał. Kao-tsu był naznaczony przez Los. Wprawdzie Hiang Jü mógł wygrać siedemdziesiąt bitew, lecz to Liu Pang miał na lewym udzie siedemdziesiąt dwa czarne znamiona. (Ofiara upamiętniająca założenie dynastii była składana przez siedemdziesięciu dwóch władców. Zresztą siedemdziesiąt dwa jest liczbą charakterystyczną tajnych stowarzyszeń).[17]

Spora grupa wiernych towarzyszy związała swe losy z Kao-tsu. Jego doradcami i generałami zostali ludzie wybitni. „Umiał posługiwać się nimi i oto dlaczego posiadł cesarstwo. [...] Gdy podbił już i uspokoił wszystko w obrębie Czterech Mórz, tym z nich, którzy się w jakikolwiek sposób zasłużyli, wydzielił terytoria czyniąc ich królami i markizami." Tytuł cesarski przyjął jedynie „dla dobra Państwa", uprzednio trzykrotnie odmawiając. Gdy zachorował, nie pozwolił się leczyć, ponieważ — jak to sam powiedział — „Przeznaczenie z pewnością zależy od Niebios". Po śmierci założyciela dynastii (r. 195) dziedzictwo bez przeszkód objął jego syn. W rzeczywistości jednak panowanie Kao-tsu było nadal kontynuowane przez długi okres regencji jego żony. Jej wkład w zdobycie cesarstwa był znaczny. Już za życia swego męża twarda i nieugięta cesarzowa Lü umiała w odpowiednim czasie i pod właściwymi pretekstami doprowadzić do skazania obdarzonych lennami znaczniejszych przywódców, którzy mogliby próbować zbrojnych wystąpień. Jako wdowa, w majestacie władzy regentki, przydzielała królewskie apanaże członkom swego rodu, by

tzw. imię świątynne T'ai-tsu (dosł. Wielki Przodek), pod którym był czczony w świątyni wzniesionej ku jego chwale. Ponadto dano mu pośmiertne imię Kao huang-ti (dosł. Wielki Cesarz). W historiografii chińskiej znany jest on pod imieniem Kao-tsu, które powstało z połączenia pierwszej sylaby imienia pośmiertnego z drugą sylabą imienia świątynnego (przyp. tłum.).

w ten sposób zrównoważyć nadmierne wpływy, które jej mąż zapewnił swemu rodowi (187 r.). Wybierała i detronizowała nominalnie panujących cesarzy. Posługiwała się trucizną i kazała zabijać. Swe rządy rozpoczęła od znamiennej akcji (a relacja o tym zdarzeniu jest uważana za znakomity przykład owej dokładności i prawdomówności tak typowej dla historyków chińskich): otóż kazała ona uciąć ręce i nogi ulubionej konkubinie Kao-tsu, zwanej *fu-żen* * Ts'i. „Wydłubała jej oczy, spaliła jej uszy, kazała jej wypić lek, który powoduje, że traci się mowę, i wrzuciwszy ją do latryny nazwała ją «ludzką maciorą».” Wiele dni później (*fu-żen* Ts'i ciągle jeszcze żyła) pokazała ją synowi Kao-tsu, cesarzowi Huei, który rozpłakał się i oświadczył, że nie chce więcej panować. Po śmierci cesarzowej Lü (180 r.) doszło do gwałtownej reakcji przeciw jej rodzinie. Były to jednak tylko „sprawy domowe”, a cesarstwo nadal cieszyło się pokojem.[18] Następnie na tron najpierw wstąpił cesarz Wen, a później cesarz Wu (tj. „cywilizator” i „wojownik”), za których władza Hanów osiągnęła swe apogeum.

Cesarz Wen (180—157) zajęty był „jedną tylko troską, a mianowicie tym, by wpływem swej cnoty przeobrazić lud. Dlatego też dzięki sprawiedliwości i rytuałowi kraj położony w obrębie Czterech Mórz stał się pomyślny i kwitnący.” Panowanie jego wsławiło się licznymi dekretami, których formuły czerpały w całości natchnienie z dawnych tradycji i przesiąknięte były humanitarną troską. Dekrety były przedstawiane Radzie. Czyżby cesarz obawiał się, że będzie się je uważać za podyktowane interesami osobistymi lub dynastycznymi? Starał się w każdym razie o to, by przedstawiać je jako zasugerowane mu przez doradców. Wsławił się on sformułowaniem następującej zasady: „Droga Niebiańska (*t'ien-tao*) chce, by klęski rodziły się z czynów godnych potępienia, a pomyślność wypływała z cnoty. Błędy wszystkich urzędników mają z pewnością we mnie samym swe źródło.” Zniósł urząd tajnego rzecznika (167 r.) i zakazał odbywania ceremonii, przez które odpowiedzialnością za błędy obciążano niższych. Zakazał ponadto obrzędów sprawiających, „iż wszelka szczęśliwość zbiegać się ma na jego osobie”. Gdyby bowiem tylko on sam miał korzystać z dobrodziejstw uzyskiwanych dzięki składaniu ofiar i gdyby lud nie miał w nich mieć swej części, to — wedle jego własnych słów — oznaczałoby to „jeszcze większy brak jego cnoty”. Hojnie obdarzał bogów. Umiał się ukorzyć. Zaatakowany przez Hiung-nu (162 r.) wyznał skromnie: „stało się tak dlatego, że nie jestem doskonały i nie umiem daleko rozciągać wpływów mej cnoty. I to właśnie sprawia niekiedy, iż kraje położone poza moim terytorium nie pozostają w pokoju, a ci, którzy żyją poza Czterema Strefami pustynnymi, nie pędzą w pokoju swego życia.” Miast wojen wolał „sojusze i wchodzenie w związki pokrewieństwa”. Gdy

* Jest to jeden z tytułów konkubin cesarskich (przyp. tłum.).

został zmuszony do podjęcia walki, rozkazał swym żołnierzom, by „nie wkraczali głęboko w kraj nieprzyjacielski, aby nie trapić ludu". Gdy król Nan-jüe przybrał tytuł cesarza-wojownika, cesarz Wen nie popadł w złość, lecz zarzucił podarunkami braci tego króla „odpowiadając w ten sposób dobroczynnością. Wówczas król ów wyrzekł się tytułu cesarskiego i uznał się poddanym." Niektórzy z urzędników cesarskich ulegali korupcji. Miast oddawać ich pod sąd, cesarz posyłał im pieniądze z własnej szkatuły, „aby ich zawstydzić". Gdy cesarstwo trapione było przez suszę lub szarańczę, „podwajał dobroczynność [...] zmniejszał wydatki na swe szaty [...] otwierał swe spichlerze". Kazał sobie wybudować tylko skromny grobowiec. Polecił, by jego pogrzeb odbył się bez przepychu, i — daleki od myśli o wciąganiu do grobu swych poddanych — zmniejszył jeszcze rygor i okres trwania żałoby cesarskiej.[19]

Cesarz-cywilizator czynił wysiłki, by odnowić cnotę władców w jej pierwotnej czystości.[20] Cesarzowi-wojownikowi (140—87) przypadł w udziale zaszczyt odbycia na wzór siedemdziesięciu dwóch władców starożytnych ofiary *feng*, której zadaniem jest zamanifestowanie doskonałego powodzenia dynastii. Od pierwszego roku panowania „sfery urzędnicze spodziewały się, że Syn Niebios zmieni pierwszy dzień roku, system miar i odbędzie ofiarę *feng*".[21] (Wiadomo bowiem — a potwierdza ten fakt nieprzychylna wobec niego tradycja — że cesarzowi Ts'in Szy nie udało się odbyć ofiary *feng*, gdyż nie zdołał on wydobyć z rzeki Sy magicznego k o t ł a dynastii królewskich, w czym mu przeszkodził s m o k.) Cesarz Wu (jak Ts'in Szy huang-ti, P i e r w s z y C e s a r z) zwyciężył na południowym wschodzie ludy morskie, a na zachodzie pokonał ludy stepowe. [Dla przeprowadzenia inspekcji w cesarstwie Pierwszy Cesarz odbył wiele podróży.] Podobnie też cesarz Wu podróżował (r. 113) i wysłał (r. 113) również wyprawę na poszukiwanie wysp szczęśliwości, gdzie przebywają nieśmiertelni. W roku 113 pewna czarownica odkryła — a oficjalnie przeprowadzone w tej sprawie śledztwo dowiodło, że nie chodziło tu o żadne oszustwo — k o c i o ł zakopany w ziemi. Cesarz Wu udał się z szacunkiem przed ów cudowny kocioł. Wówczas w powietrzu ukazała się ż ó ł t a ś w i a t ł o ś ć tworząca nad nim baldachim. [Niegdyś Huang-ti — P i e r w s z y z W ł a d c ó w, który spędzał życie na wojnach i na podróżowaniu (udał się on na Daleki Zachód, aż po groby K'ung-t'ung, a w r. 113 również cesarz Wu odwiedził tę górę) po złożeniu ofiary *kiao* w Jung (cesarz Wu w r. 113 również złożył w Jung ofiarę *kiao*) znalazł łodyżki magicznego krwawnika oraz kocioł (lub też kazał odlać k o c i o ł), po czym wzniósł się do nieba na s m o k u i stał się nieśmiertelny. Jego apoteoza miała miejsce w roku, w którym przesilenie zimowe przypadało na pierwszy dzień pierwszego miesiąca.] W roku 113 przesilenie zimowe przypadało również na pierwszy dzień pierwszego miesiąca. Dnia tego

cesarz Wu złożył ofiarę *kiao* wedle ceremoniału z Jung, a jego asystent wypowiedział formułę: „Pierwszy dzień miesiąca stał się znów pierwszym dniem! Wyczerpała się oto seria! Oto rozpoczyna się ona znowu!" W roku 113 cesarz nie mógł złożyć ofiary *feng*, gdyż wylała Rzeka Żółta, a plony były słabe, co należało rozumieć jako niepomyślne znaki. Złożył ją dopiero w 110 r. na T'aiszanie w asyście jednego tylko człowieka. Człowiek ten zmarł nieco później w tajemniczych okolicznościach. Ofiara cesarza Wu została przyjęta. W czasie przygotowań do tej ceremonii „nocą widać było jakiś blask, a w dzień biała światłość unosiła się nad środkiem góry". W roku 113 w momencie składania ofiary *kiao* wedle ceremoniału z Jung (tj. złożonej o tej samej porze, która sprzyjała niegdyś ofierze Pierwszego Władcy — a mówi się też o tajemniczej śmierci jakiejś postaci właśnie wtedy, gdy składano tę ofiarę stanowiącą wstęp do apoteozy Huang-tiego, Żółtego Cesarza) „była w nocy jasność cudowna, a gdy zrobiło się jasno, żółta chmura wzniosła się ku niebu". Dla złożenia ofiary cesarz Wu włożył na siebie żółte szaty. Nowy kalendarz został ogłoszony dopiero w r. 104. W zgodzie z nim wybrano też kolor dynastii: był to kolor żółty.[22]

Sy-ma Tan, kronikarz i oficjalny astrolog, widział ową cudowną jasność i ów żółty blask, które pojawiły się w r. 113.[23] Sy-ma Tan, człowiek, który powziął myśl napisania *Zapisków historycznych*, to ojciec Sy-ma Ts'iena, który zredagował owo dzieło i brał udział w pracach nad reformą kalendarza. Wiemy już, że *Zapiski historyczne* stawiają na początku historii Chin Huang-tiego, Żółtego Władcę. Historyk Sy-ma Ts'ien, który żył w chwili, gdy Historia i Czas rozpoczynały się od nowa, ustalił metody historiografii chińskiej. Naśladowali go wszyscy jego następcy. Ten sam duch inspiruje zawsze wybór faktów, metody ich ekspozycji i system interpretacji filozoficznej.

W tym momencie przerywamy analizę historii tradycyjnej. Wraz z panowaniem cesarza Wu historia rozpoczyna się od nowa.[24] Dynastie są zakładane, osiągają swe apogeum, wchodzą w okres schyłkowy, a wreszcie upadają. Historia przypisuje tym samym skutkom te same przyczyny.

> Jao i Szun kultywowali cnotę, toteż ich poddani byli ludzcy i żyli długo. Ostatni z władców dynastii Hia i ostatni z władców dynastii In uprawiali gwałt, toteż ich poddani byli barbarzyńscy i umierali przedwcześnie [...] Gdy królowie chcą wypełniać swe zadania, szukają w Niebiosach zasad swego postępowania.[25]

Książę posiada swą władzę z woli Niebios. Stwierdzając powodzenie władców i dynastii historia ocenia dokładnie ich prawo do sprawowania rządów. Jej zadanie polega na osądzeniu ich cnoty. Jej sąd opiera się na zasadach nie podlegających dyskusji i jest doskonale obiektywny. Ocena i wyjaśnienie są przemieszane, gdyż historia jest zarazem filozofią moralną

i naturalną. Zajmuje się ona notowaniem wypadków w kolejnych cyklach, które muszą się powtarzać. Zna jedynie typowych bohaterów i stereotypowe zdarzenia. Winna się zajmować jedną tylko osobą: władcą, Jedynym Człowiekiem, którego cnota symbolizuje dany moment w czasie. Historia nie różni się od kalendarza ilustrowanego typowymi obrazkami. Narodziła się przecież ze spekulacji związanych z kalendarzem.

PRZYPISY

[1] SMT, II, s. 225 i 231, pamflety Kia I (198—105). Ze względu na głębię treści Chavannes porównywał pisma Kia I z utworami Monteskiusza. Taki sąd wydaje się jednak zbyt pochlebny.

[2] SMT, II, s. 442.

[3] SMT, II, s. 94 oraz I, s. 316.

[4] SMT, II, s. 122.

[5] SMT, II, s. 70, 122, 128 i dalsze.

[6] SMT, II, s. 140, 154, 100 i 116; Breitschneider, *Botanicon Sinicum*, s. 89.

[7] SMT, II, s. 131 i nn., 171 i nn. oraz 181.

[8] A raczej 360, tj. tyle ile dni; por. dalej s. 364. SMT, II, s. 175; por. III, s. 341 i 355.

[9] SMT, II, s. 126, 152, 177, 180 i 190.

[10] SMT, II, s. 193 i nn.; De Groot, *The religious system of China*, t. II, s. 400.

[11] SMT, 197 i 206, s. 217, 224; Granet, *Danses et légendes...* s. 142, przyp. 3.

[12] SMT, II, s. 224 (cytat z pism Kia I), s. 114; Granet, op. cit., s. 373.

[13] SMT, II, s. 219 i 230.

[14] SMT, II, s. 285 i nn.

[15] SMT, II, s. 323.

[16] SMT, II, s. 325.

[17] SMT, II, s. 325, 331 i nn.; Granet, op. cit., s. 357.

[18] SMT, II, s. 380, 384, 400, 407, 416 oraz *Wstęp*, s. CLXIV.

[19] SMT, II, s. 487, 473, 474, 482, 486 i 487.

[20] Między panowaniami cesarzy Wena i Wu mieści się panowanie cesarza Kinga (156—141), które jako skromna tylko kontynuacja poprzedniego zasłużyło jedynie na relację w ściśle kronikarskiej formie.

[21] SMT, III, s. 461. O ofierze *feng* patrz dalej, s. 358. W roku 163 cesarz Wen zmienił po raz pierwszy rachubę lat i uczynił ten rok rokiem pierwszym (por. SMT, II, s. 481). O przygotowaniach do reformy kalendarza patrz SMT, *Wstęp*, s. XCXIII.

[22] SMT, III, s. 481, 485, 490, 491, 504 i 515.

[23] SMT, III, s. 492. O Sy-ma Tanie patrz SMT, *Wstęp*, s. VII i nn.

[24] Ograniczmy się jedynie do wspomnienia o tym, że za panowania cesarza Cz'enga (32—7 p.n.e.), ostatniego z władców pierwszej dynastii Han, który posiadał rzeczywistą władzę, historia wymienia deszcze gwiazd w r. 15 i w r. 12 oraz osunięcie się góry Ming. „Wszyscy mówili: To jest koniec Hanów."

[25] O. Wieger, *Textes historiques*, s. 455.

Księga druga

GŁÓWNE DANE HISTORII STAROŻYTNEJ

Ts'in Szy huang-ti, który zamierzał wszystko budować od nowa, spalił księgi historii. W przeciwieństwie do niego Hanowie zawsze podkreślali chęć nawiązywania do szacownych tradycji. Cesarz Wu twierdził, że jego panowanie nie jest punktem początkowym, lecz tylko ponownym rozpoczęciem. Trzeba było więc dowieść, że wcieliła się w niego na powrót cnota władcy, odnowiona w pierwotnej mocy. Dokonało się dzieło odnowy religijnej. Jego zadaniem było usprawiedliwienie wprowadzenia nowego kalendarza za pomocą teorii moralnych i fizycznych, a towarzyszył mu wielki wysiłek nad rekonstrukcją historii.

Właśnie za panowania cesarza Wu oficjalny kronikarz i reformator kalendarza Sy-ma Ts'ien wzniósł gmach pierwszej, systematycznej historii Chin starożytnych. Od tego więc panowania można z pewną dokładnością prześledzić historię dzieł, określanych jako produkt starożytności chińskiej.

Sy-ma Ts'ien uczynił pewne ważne wyznanie. Przyznał on mianowicie, iż w jego czasach z kronik państw lennych dostępne już były tylko kroniki księstwa Ts'in. Dodał ponadto, że „są one skrócone i niekompletne". Sy-ma Ts'ien zapewnia poza tym, że „jeżeli *Szy-king* i *Szu-king* pojawiły się znowu, to stało się to dlatego, że kilka egzemplarzy przechowało się w domach prywatnych". Do niczego nie prowadzi stwierdzenie, że wydany przez dynastię Ts'in zakaz posiadania ksiąg mógł być przestrzegany jedynie w latach 213—207, a odwołany został w r. 191. W gruncie bowiem rzeczy księgi te pojawiły się znowu o wiele później.[1]

Tradycja utrzymuje, że na przykład pewna część *Szu-kingu* została wyrecytowana z pamięci przez dziewięćdziesięcioletniego starca za panowania cesarza Wena (179—151). Inne rozdziały miano odnaleźć — najwcześniej w końcu II w. p.n.e. — gdy zburzono mury domu Konfucjusza. Jest przy tym dziwne, że rozdziały, o których powszechnie znana tradycja mówi, iż były podyktowane, zostały zrekonstruowane — jeżeli wierzyć

najdawniejszym świadectwom — na podstawie egzemplarza ukrytego przez długi czas w murze.[2]

Starożytne dzieła były pisane lakierem na łączonych w wiązki tabliczkach. Wystarczyło więc kilka lat, by wiązki takie rozleciały się, a znaki stały się trudne do odczytania. — Dodajmy do tego, że w czasach dynastii Ts'in uległ zmianie system pisma.[3]

Sy-ma Ts'ien mówi:

> Rodzina Konfucjusza [pochodzącego z kraju Lu w dzisiejszej prowincji Szantung] posiadała *Szu-king* spisany starymi znakami. K'ung An-kuo [potomek Konfucjusza] zinterpretował go [w końcu II w. p.n.e.] spisując go znakami nowymi.[4]

Istnieje bardzo małe prawdopodobieństwo, by dzieła historyczne, recytowane czy też interpretowane, natchnione były troską o prawdę.

Wiadomo, że *Szu-king* został wyrecytowany przez wielu uczonych z krajów Ts'i i Lu. „Z wielkich mistrzów w Szantungu nie było ani jednego, który by się nie posługiwał *Szu-kingiem* dla nauczania." Widzieliśmy, że w czasach dynastii Han nie było ważniejszej kwestii niż sprawa ofiar *feng*, a T'aiszan, gdzie cesarz Wu zdecydował się złożyć tę ofiarę, był przecież świętą górą krajów Ts'i i Lu. Był on głównym powodem sławy nadmorskiej prowincji Szantung. W roku 122 pewien książę z rodziny cesarskiej, obdarzony lennem w Ts'i, chcąc wyświadczyć uprzejmość cesarzowi Wu, wydzielił ze swego terytorium T'aiszan i oddał go pod bezpośrednią władzę cesarza. Pewien dziewięćdziesięcioletni starzec z Ts'i nakłonił cesarza Wu, by ten podjął wędrówkę na szczyt góry w roku 110. Uczeni *lettrés* ułożyli memoriał o ofiarach *feng*. Niezliczeni osobnicy, których określa się jako czarowników, chcieli przejąć kierownictwo nad tym przedsięwzięciem. „Magicy o bardzo dziwnych praktykach przybywali w liczbie co dzień większej, by dyskutować o tym, co dotyczy bogów!" Pochodzili oni „z krajów Jen i Ts'i, położonych na brzegu morza. [...] Rozprawiając o ofiarach *feng*, *lettrés* i czarownicy [z Szantungu] dawali różne rady." Wszyscy zabiegali o łaskę cesarza. Wszyscy usprawiedliwiali swe opinie tym, że opierają się na precedensach historycznych.[5]

Różne były tradycje i metody religijne, które chciano przedstawić jako prawdziwe. Miały one zapewnić zaufanie i władzę przedstawicielom przeciwnych szkół i rywalizujących ze sobą krajów. A jednak wszystkie one przyczyniły się do stworzenia historii narodowej, której wspaniałe uporządkowanie jest naprawdę imponujące. Te tradycje i metody, których sam początek jest nieznany, są tym bardziej podejrzane, gdy się weźmie pod uwagę fakt, iż znane nam tylko w wersjach oficjalnych tworzą stosunkowo dobrze skoordynowaną całość.

Gdy chodzi o Chiny, pewna obserwacja ważna jest niezależnie od epoki. Nigdzie bowiem wykopaliska archeologiczne nie wzbudzają większego

zainteresowania, lecz nigdzie też między datą odkrycia a ogłoszeniem znaleziska nie upływa tak długi okres. Pisma lub przedmioty zostają udostępnione publiczności dopiero wtedy, gdy stają się własnością jakiegoś środowiska czy ugrupowania. Te zaś starają się w nich znaleźć źródło wpływów i fortuny. Archeologowie, którzy identyfikują odkryte przedmioty, są także antykwariuszami. Uzbrajają oni te przedmioty w dobre świadectwa i do nich musi się zgłosić nabywca. Dzieło, które odkopano, staje się natychmiast własnością jakiejś szkoły. Tak więc ci sami ludzie, którzy z tytułu uczonych-doradców państwowych wyciągają z odkryć korzystne nauki i dopatrują się w nich decydujących precedensów, biorą na siebie wydanie tekstu i jego opracowanie krytyczne z racji tego, iż są uczonymi. W miarę tego, jak metody wydawania stają się coraz doskonalsze, a krytyka coraz bardziej naukowa, dzieło takie znajduje się w coraz większej zgodzie z szacownymi tradycjami. Zabytki, które najlepiej przypominają ilustracje z albumów archeologicznych, niekoniecznie są najbardziej autentyczne. Dokumenty historyczne mogą być uznane za tym bardziej podejrzane, im lepiej potwierdzają tradycję kanoniczną. A są one jeszcze bardziej podejrzane, jeżeli udaje się stwierdzić, że dzięki pracy szkoły, która im patronuje, potwierdzają coraz lepiej tradycję. Chińskie prace krytyczne bardzo przypominają prace nad retuszem. Zmierzają one do oczyszczenia tekstu i otrzymania takiego stanu, w którym nic nie sprzeciwia się wersji oficjalnej. — Nieskończona erudycja została spożytkowana w ten sposób, iż wszelkie badanie zmierzające do tego, co nasz historyk nazwałby prawdą, stało się prawie niemożliwe.

PRZYPISY

[1] SMT, III, s. 26 i 27; SMT, *Wstęp*, s. CXI. Por. Pelliot, *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen* (*Mémoires concernant l'Asie orientale*, Paryż 1919).
[2] SMT, *Wstęp*, s. CXV i nn.
[3] SMT, V, s. 448, przyp. 2 i 3.
[4] SMT, *Wstęp*, s. CXVI. Por. Pelliot, op. cit., s. 131 oraz omówienie na s. 135 i nn.
[5] SMT, III, s. 469, 497, 499 i 500 oraz *Wstęp*, s. CLXXXVIII i nn.

Rozdział I

WIEKI BEZ CHRONOLOGII

WARTOŚĆ TRADYCYJNYCH DANYCH

Kronika księstwa Lu (Cz'un-ts'iu) rozpoczyna się w r. 722. Sy-ma Ts'ien daje daty wstecz aż po rok 841 (początek okresu *Kung-ho*). Cofa się on dalej w przeszłość niż *Cz'un-ts'iu*, opierając się na spisie panowań zaopatrzonym we wskazówki dotyczące ich trwania. Posługując się tymi samymi danymi mógł był cofnąć się jeszcze dalej.[1] Nie uczynił tego uważając, iż metoda ta nie jest pewna. Inni kompilatorzy byli bardziej zarozumiali, a zarazem logiczniejsi.

Dwa systemy chronologii zdobyły łaski historyków. Pierwszy z nich, przyjęty i udoskonalony przez Pan Ku, historiografa epoki pierwszych Hanów, jako datę wstąpienia na tron dynastii Czou podaje rok 1122. Wedle drugiego systemu zwycięstwo króla Wu nad dynastią In miało miejsce w roku 1050, a król Cz'eng, następca króla Wu, wstąpił na tron w roku 1044.

	I	II
Jao	2357—2256	2145—2043
Regencja Szuna	2285—2256	
Szun	2255—2206	2042—1990
Regencja Jü	2223—2206	
Dynastia Hia	2205—1767	1989—1558
	17 królów — 439 lat	17 królów — 432 lata lub (wedle *Kroniki*) — 471 lat
Dynastia In	1766—1123	1557—1050
	28 królów — 644 lata	30 królów — 507 lat lub (wedle *Kroniki*) — 496 lat
Początek dynastii Czou	1122	1049
król Wu	1122—1116	1049—1045
król Cz'eng	1115—1079	1044—1008
. . . . .	. . . . .	. . . . .

król Li	878— 842	853— 842
epoka *Kung-ho*	841— 828	841— 828
. . . . .	. . . . .	. . . . .
Konfucjusz	551— 479	551—479

Rok 1044 jest również datą, na którą w oparciu o dane Sy-ma Ts'iena dotyczące liczby panowań i ich długości należy ustalić wstąpienie na tron króla Cz'enga. Chronologia Sy-ma Ts'iena należy więc do tego drugiego systemu.

Rok 1044 jest także datą, którą *Kronika spisana na bambusie* * wskazuje jako datę wstąpienia na tron króla Cz'enga. Ani Pan Ku, ani Sy-ma Ts'ien nie mogli wyzyskać *Kroniki spisanej na bambusie*, znana jest ona bowiem dopiero od 281 r. n.e. Znaleziono ją wówczas w grobie zamkniętym od 299 r. p.n.e. Historia jej odkrycia wydaje się prawdopodobna.[2]

Zgodność między Sy-ma Ts'ienem a *Kroniką spisaną na bambusie* wydaje się przemawiać za wspólną im tradycją chronologiczną. W gruncie rzeczy dowodzi ona jednak tylko tego, że w II w. p.n.e. zaufaniem cieszył się jeszcze system chronologiczny znany już w wieku IV p.n.e. Sam zaś system jest nie mniej sztuczny niż ten, którego zwolennikiem był Pan Ku. W istocie bowiem Mencjusz (372—289), który w IV w. p.n.e. głosił chwałę Konfucjusza i którego dzieło służyło do ustalania wielu tradycji historycznych, był gorącym zwolennikiem wiary w to, iż mędrzec musi się pojawiać co lat pięćset. Zarówno Sy-ma Ts'ien jak i *Kronika spisana na bambusie* umieszczają życie Konfucjusza w pięćset lat po księciu Czou, mądrym opiekunie króla Cz'enga. Czou-kung ** i Konfucjusz są wielkimi herosami kraju Lu (w którym Mencjusz przyszedł na świat). Gdy jeden z nich przyczynił się walnie do ustanowienia władzy dynastii Czou, drugi miał zasługi w odrodzeniu cnoty dynastycznej. — *Kronika spisana na bambusie* (zredagowana w IV w. p.n.e.) ustala na około pięćset lat trwanie dynastii Hia i In (tj. 471 i 496 lat). Wedle dawnej teorii życie mędrca trwa sto lat. Dopiero w wieku lat pięćdziesięciu mędrzec osiąga pełnię swych talentów. Podobnie jak historycy wykazywali wiele pomysłowości, by dowieść, że Szun został regentem, a Konfucjusz wiceministrem w wieku lat pięćdziesięciu, tak też — ponieważ pięćset stanowi całość wyższego rzędu — chcieli oni, aby liczba ta odgrywała w życiu świata rolę podobną do tej, jaką pięćdziesiątka odgrywa w życiu człowieka.[3] Tradycje chronologiczne,

* Tytuł tego zabytku przyjęto u nas tłumaczyć jako *Kroniki bambusowe*. Wydaje się jednak, iż liczba mnoga nie jest w tym przypadku uzasadniona, toteż w dalszym ciągu stosujemy tytuł *Kronika bambusowa*, jako skrót od *Kronika spisana na bambusie* (przyp. tłum.).

** Kung znaczy tyle co „książę" (por. s. 37), toteż postać tę nazywa się także „księciem Czou" (przyp. tłum.).

którymi inspirowała się *Kronika bambusowa*, były więc w samych zasadach skażone troską o zgodność z teorią.

Zresztą od czasu odkrycia *Kroniki bambusowej* tradycje ulegały modyfikacjom, z których rozmiarów nie możemy sobie w pełni zdać sprawy.[4] To, co wiemy, jest dostatecznie niepokojące. Gdy otwarto grób, w którym kronika ta była zakopana od prawie sześciuset lat, część tabliczek z drewna, na których była spisana, posłużyła za pochodnię. Pozostałe wiązki zostały wpierw „przypadkowo rozrzucone". Znaki, które na nich się znajdowały, „należały do pisma, które od dawna wyszło z użycia". Wreszcie tabliczki te pozostawały dość długo „w tajnych archiwach". Mamy ich inwentarz. Ukazuje on postęp, jaki się dokonywał w kolejnych wydaniach. Inwentarz ten pokazuje, że kronika rozpoczynała się od dynastii Hia i dawała tej dynastii dłuższe panowanie niż dynastii In. W przeciwieństwie do tego odcyfrowany i uporządkowany przez uczonych tekst podaje dłuższe panowanie Inów niż dynastii Hia, a rozpoczyna się od panowania Huang-tiego. — Ci, którzy pierwsi ujrzeli tę kronikę, mówią, że podawała ona, iż K'i, syn Wielkiego Jü — by przejąć tron — zabił I, ministra i wyznaczonego przez ojca następcę. To stwierdzenie stało w sprzeczności z tradycją kanoniczną, wedle której K'i jest świętym i miał spowodować to, że I poniósł śmierć w sposób szlachetny. W wydaniu poprawionym *Kronika bambusowa* zapewnia, że I zmarł śmiercią naturalną oraz że K'i złożył mu ofiary. — W pierwotnej wersji kroniki, poczynając od r. 771, daty były podane wedle kalendarza dynastii Hia. Kronika ta, poczynając od r. 771, odnosi się do księstwa Tsin (a później do królestwa Wei, jednego z państw, które powstały z podziału księstwa Tsin). Liczne fakty wskazują na to, że książęta Tsin (których oficjalna historia uznaje za krewnych domu Czou) usiłowali wywieść swój rodowód od dynastii Hia. Jednakże tradycja rytualna wymaga, by od początku dynastii Czou kalendarz Syna Niebios był prawem stosowanym na całym obszarze tego, co miało w przyszłości stanowić cesarstwo chińskie. W rezultacie *Kronikę bambusową* zmieniono i w wydaniu poprawionym daty podano wedle kalendarza dynastii Czou. — W całym dziele podano zapis lat, w którym posłużono się cyklem sześćdziesięcioletnim. Cykl ten, którego nie używa jeszcze Sy-ma Ts'ien, nie był prawdopodobnie także używany dwa wieki przed nim. Można więc na tej podstawie dowieść, iż udoskonalenia wprowadzane do *Kroniki bambusowej* pochodzą z VII w. n.e. — W jednym z rozdziałów *Szu-kingu* wspomniano zaćmienie słońca, przy czym rozdział ten zalicza się zwykle do najbardziej podejrzanych i jest pewne, że zredagowano go w wiele lat po złożeniu kroniki w grobie. Lecz oto w *Kronice* zaćmienie to jest zanotowane i przy tym bardzo dobrze datowane (jesień 2155 r., a wedle obliczeń uczonych zachodnich rzeczywiście zaćmienie słońca miało miejsce 12 października 2155 r.). W gruncie rzeczy opowieść, w której wspomniano owo zaćmienie słońca

2. Naczynie brązowe typu *hi-tsun*. Epoka Królestw Walczących.

3. Naczynie brązowe typu *i*. Epoka Wiosen i Jesieni.

w *Szu-kingu* i w *Kronice bambusowej*, ma charakter mityczny. Umieszczona w kronice dokładna data może jedynie być skutkiem późniejszej przeróbki tekstu. Tylko bowiem uczeni, którzy umieli wyliczyć zaćmienia słońca, mogli właściwie poprawić tekst. Ich interwencja nie może być więc o wiele wcześniejsza niż czasy dynastii T'ang (VII w. n.e.).

Jak z tego widać, tekst *Kroniki bambusowej* stał się poprawny dopiero dzięki pracom, które były kontynuowane przez wieki z najdoskonalszą szczerością. Prace te wychodziły z założenia, że tradycja kanoniczna nie może się mylić. W przeciwieństwie do tego błędy mogą się wślizgnąć do rękopisów w czasie ich przekazywania. Poprawianie tych przypadkowych błędów zgodnie z aktualnym stanem wiedzy to tyle, co przywrócenie tekstowi jego pierwotnej czystości.

Dzieła, które Chińczycy przechowali, traktowane były z zadziwiającą, religijną nabożnością... Mała jest więc nadzieja na to, że pomoc astronomów może się przyczynić do rozplątania chronologii chińskiej.[5] Trzeba się pogodzić z tym, jak to już dawno uczynił Sy-ma Ts'ien, i pozostawić bez dat czasy wcześniejsze niż rok 841.

Czy można więc chociaż ufać spisom panowań? Obdarzanie ich zaufaniem wydaje się trudne. Od czasów Wielkiego Jü aż po króla Wu z dynastii Czou — jeżeli dodać liczbę królów dynastii Hia i In — panowało 45 władców. Tymczasem, jeżeli policzyć książęcych poprzedników króla Wu, okazuje się, że wystarczy 17 pokoleń dla objęcia tego samego okresu. W liście przodków książąt Ts'in sześć pokoleń odpowiada 17 królom dynastii Hia, a dziesięć innych pokoleń aż 45 królom dynastii Hia i In. Jeden z przodków książąt Ts'in traktowany jest bądź jako żyjący współcześnie z ostatnim władcą dynastii Hia, bądź też jako faworyt ostatniego z królów dynastii In. Ponadto panowanie ostatniego władcy z dynastii Hia sprawia wrażenie wzorowanego na panowaniu ostatniego z Inów. Prawdę mówiąc, oba te panowania opisane są za pomocą przekształceń tematów mitycznych, a kroniki Inów są tak samo pozbawione faktów jak kroniki dynastii Hia. Niektóre cechy, podane w kronikach ostatnich Inów, zapożyczone są z historii przodków dynastii Czou. Dopiero poczynając od pierwszych władców dynastii Czou opowieści stają się treściwsze.

Czy nie jest więc tak, że dynastia Czou jest jedyną z trzech dynastii królewskich, której odpowiada naprawdę jakaś rzeczywistość historyczna? W gruncie rzeczy jednak historia pierwszych władców dynastii Czou nie daje także żadnych gwarancji. Analizując ją można zauważyć, że nie powstała ona z ułożenia w dzieło historyczne dokumentów archiwalnych, lecz raczej zrodziła się z wyzyskania ułomków tradycji poetyckiej. Król Wen i jego przodkowie, podobnie jak i jego potomek król Mu, są bohate-

rami opiewanymi przez poetów.[6] Jeżeli opowieść o wielkim zwycięstwie króla Wu nad Inami sprawia wrażenie stosunkowo dokładnej, to jest tak dlatego, że jest ona powtórzeniem scenariusza tańców triumfalnych, które wykonywane co roku na dworze Czou upamiętniały pierwszy powód sławy ich domu. (W dodatku, jak się zdaje, scenariusze te znamy nie tyle z tradycji samego dworu Czou, co z tej, którą — wedle zdania uczonych z Szantungu — naśladowali książęta Lu, tzn. terenów dzisiejszej prowincji Szantung.)[7] Historia założycieli dynastii wywodzi się z dramatu, z epopei lub z powieści. Historia ich następców czerpie swą treść z przemówień, które stanowiły materiał ćwiczeniowy w szkołach. Zapewnia się przy tym, że przemówienia te były rzeczywiście wygłaszane. Podaje się daty i nazwiska mówców. Te elementy mają raczej dowieść tylko tego, że można te przemówienia śmiało brać za wzór. Prawdę mówiąc, nie zawierają one niczego ponad główne tematy odwiecznej retoryki. Czytelnik nigdy nie odnosi wrażenia, iż ma do czynienia z faktami historycznymi, lecz ze sztucznie rekonstruowaną historią. Rekonstruowano ją za pomocą utworów literackich, które w większości pochodzą z bardzo odległej epoki i są skażone uprzedzeniami politycznymi lub dogmatycznymi.

Cała tradycyjna historia Chin starożytnych opiera się na systemie fałszerstw, które są proste, a zarazem bardzo kunsztowne. W chwili obecnej nie ma żadnego sposobu oddzielenia prawdy od fałszu, może się więc wydać, że ograniczona do właściwych sobie metod krytyka filologiczna winna dojść do negatywnych rezultatów. Czy znaczy to, że tradycja chińska nie ma w ogóle żadnych solidnych podstaw? W to nie wierzę.

Nawet gdyby się chciało przede wszystkim przeciwstawić tym, którzy „przesadzają ze starożytnością Chin", trzeba jednak uznać, że twierdzenie, iż „cywilizacja nie jest zbyt starożytna na Dalekim Wschodzie"[8], jest z pewnością niesłuszne. Należałoby raczej powiedzieć, że „Chińczycy poczęli dopiero bardzo późno przejawiać zainteresowanie faktami historycznymi".[9] Trzeba zresztą dodać, że zmysł historyczny oraz to, co my nazywamy zamiłowaniem do prawdy, nigdy nie przejawiało się u Chińczyków z taką siłą, by zdominować ducha tradycjonalizmu. Jednakże już samo to stwierdzenie sugeruje, że tradycje te zasługują w pewnym stopniu na zaufanie.

Tradycje te doszły do nas w formie usystematyzowanej. Niemożliwe jest dziś przyjęcie twierdzenia, że historycy chińscy „nie zmieniali w ogóle tekstów oryginalnych", toteż w zbudowanym przez nich systemie trzeba widzieć spory wkład teorii.[10] O ile jednak poprawiano w szczegółach dane tradycyjne, to celem tych poprawek była obrona tradycji. Ta ostatnia zaś była podstawą życia politycznego i religijnego. Była ona artykułem wiary. Istnieją powody, by przyjąć, iż była uznawana w całości. Ogólnie biorąc,

można nawet wierzyć, iż ze względu na wagę, jaką jej przypisywano, była ona dość dokładnie znana.

Jest prawdopodobne, że cofając swą historię do trzeciego tysiąclecia p.n.e. Chińczycy żądają uznania tylko bardzo umiarkowanej starożytności swej cywilizacji. Jak daleko sięgamy w przeszłość, język ich sprawia wrażenie już od dawna używanego. Jest więc możliwe, że ma on za sobą długą historię. Wiadomo już dzisiaj, iż w Chinach istniała cywilizacja neolityczna. Być może, istnieje więc ciągłość między cywilizacją a właściwą cywilizacją chińską.* W dalszym ciągu pokażemy, że nie tylko opowieści odnoszące się do Trzech Dynastii zawierają ślady obyczajów, których nie mogli pojmować ni wynaleźć historycy czasów dynastii Han czy też epoki Konfucjusza, lecz także i to, że analogiczne ślady, a nawet jeszcze bardziej archaiczne, odnaleźć można w dziejach Pięciu Władców.[11] Chińskie tradycje przechowały więc wspomnienie o przeobrażeniach społecznych, które nie mogły się były dokonać w krótkim czasie. Można wprawdzie wykazać, że opowieści o Wielkim Jü utkane są z elementów czysto mitycznych, nie dowodzi to jednak wcale, że sam Jü nie był postacią historyczną. Nie znamy ani jednego szczegółu dotyczącego Trzech Dynastii, który mógłby być uznany za fakt historyczny. A jednak nie ma żadnego powodu, by przeczyć istnieniu tych dynastii.

Pewne niedawno dokonane odkrycie dowiodło — jak się zdaje — historycznego istnienia dynastii In.[12] W 1899 r. w małej wiosce w Honanie wykopano dość dużą ilość szczątków kostnych oraz skorup żółwich. Kości miały napisy w archaicznym piśmie, które rozbudziło zainteresowanie epigrafów chińskich. Pierwsza publikacja dotycząca tych zabytków ukazała się w 1902 r. (w trzy lata po odkryciu). Jej autorami byli dwaj erudyci (z których jeden był w 1915 r. nabywcą pierwszej kolekcji wykopanych kości). Dzisiaj w handlu znajduje się duża liczba kości pochodzących rzekomo z Honanu, lecz wiele z nich to falsyfikaty. Jak się jednak zdaje, można te falsyfikaty zdemaskować. Byłoby z pewnością przesadnym sceptycyzmem, gdyby się odmawiało wiarygodności pracom tak wielkiego erudyty jak Lo Czen-jü, zajmujący się tymi kośćmi, które mógł bez wahania uznać za autentyczne. Pośród wielu nazwisk udało się mu odcyfrować imiona większości władców dynastii In zgodnie z przekazem Sy-ma Ts'iena i *Kroniki bambusowej.* Kości odkryto w Honanie w miejscu, które było prawdopodobnie zamieszkiwane przez króla Wu-i z dynastii In, od trzeciego do piętnastego roku jego panowania. Erudyci chińscy uważają, że kości te zostały zako-

* Późniejsze badania zdają się całkowicie potwierdzać istnienie ciągłości ewolucji od neolitu do starożytności chińskiej (przyp. tłum.).

pane za panowania Wu-i po dokonaniu wróżb, poprzez które ten władca zasięgał rady swych przodków. Hipoteza ta ma tę zaletę, że pozwala na zlokalizowanie tymczasowej stolicy króla Wu-i, a miejsce to było dotychczas nie znane. Prawdę mówiąc, potomkowie dynastii In, książęta Sung, panowali również w Honanie (lecz bardziej na południe — jak tego chce tradycja) i można by myśleć o przypisaniu im lub też książętom Wei dokonywania czynności wróżbiarskich (jeżeli tu rzeczywiście chodzi o wróżenie), którym zawdzięczamy kości z Honanu. Jest jednakże prawdą, że znaki wyryte na kościach sprawiają wrażenie tak archaicznych, że trzeba je datować na okres mniej więcej współczesny pierwszym władcom dynastii Czou (pod warunkiem, że w pewnych przypadkach, jak na przykład przy wróżeniu, nie używano zawsze pisma typu szczególnego, to jest archaicznego lub archaizującego). W rezultacie jesteśmy skłonni przyjąć, że lista królów z dynastii In, którą znajdujemy u Sy-ma Ts'iena i w *Kronice bambusowej,* jest zgodna z tradycją sięgającą kilku wieków przed datami powstania *Kroniki bambusowej* i *Zapisków historycznych.* Tak więc odkrycia z Honanu nie dowodzą wcale rzeczywistego istnienia dynastii In, zdają się jednak świadczyć co najmniej o stosunkowo dawnej tradycji historycznej, związanej ze spisami panujących.*

Odrzucenie w całości chińskiej tradycji historycznej byłoby raczej nierozsądne. Jednakże sama tylko krytyka filologiczna nie może z niej wydobyć elementów rzeczywistej historii. Musi ona czekać na to, co mogą wnieść inne dziedziny badań. Jedyne więc, co winna obecnie czynić, to powstrzymać się od wszelkich hipotez wyprzedzających te dziedziny nauki, które mogą doprowadzić do istotnego postępu naszej wiedzy.

WKŁAD NAUK ZWANYCH POMOCNICZYMI

Dyscypliny pomocnicze nie są jeszcze w stanie dostarczyć historii hipotez, które mogłyby odpowiednio ukierunkować badania.

Obserwacje antropologiczne dokonane w Chinach są dość ograniczone w przestrzeni i nieprecyzyjne.

Odkrycia Anderssona pozwalają przyjąć, że neolityczni mieszkańcy Honanu należeli do tej samej rasy co Chińczycy zamieszkujący dzisiaj tę samą prowincję.[13] Antropologia prehistoryczna dokonała dopiero swych pierwszych znalezisk. Dokładne badanie współczesnych typów antropologicznych jest zaledwie naszkicowane. Specjaliści są przekonani o ich różno-

* Późniejsze badania naukowe pozwoliły na znaczne zmniejszenie sceptycyzmu nauki w stosunku do zawartych na kościach wróżebnych danych, do których nie ma już dziś tak zasadniczych wątpliwości (przyp. tłum.).

rodności i domyślają się licznych domieszek. „Lud chiński ukształtował się w rezultacie licznych przemieszań i z pewnością można jeszcze odkryć wiele typów w narodzie chińskim, którego badania antropologiczne zostały zaledwie rozpoczęte." [14] Opierając się na bardzo nielicznych pomiarach i na wrażeniach ogólnych można wyróżnić dwa podstawowe typy: południowy i północny. Chińczycy południowi są niżsi i wyraźniej krótkogłowi.

Ubóstwo danych somatologicznych nie przeszkadza wcale w przedstawianiu teorii zasiedlenia Chin. Przyjmuje się powszechnie, że w górach południowych i zachodnich Chin znaleźli się potomkowie pierwotnych mieszkańców tej ziemi, stopniowo spychani przez tych, których nazywa się starożytnymi Chińczykami i których zwykło się przedstawiać jako najeźdźców.[15]

Teoria ta wynika z ogólnej koncepcji historii Azji. Pochodzi w dużej części od podtrzymywanych przez Terriena de Lacouperie teorii o zachodnim pochodzeniu cywilizacji chińskiej.[16] Jego tezy nie są oparte na żadnym fakcie natury antropologicznej, lecz jedynie na ustaleniu zgodności sino-elamickich. Oto przykład tych zgodności: Huang-ti jest wedle niego identyczny z *Nakhunte*, gdyż Huang-ti jest określany czasem jako władca Hiungów (tj. *jou Hiung*). Można więc jego imię rekonstruować jako *Nai-huang-ti (Nak-hunte)*, jeżeli znak, który się zwykle czyta *hiung*, był w tym przypadku czytany *nai*. Autor zapomina jednak o tym, że po pierwsze, czysto fikcyjne wyrażenie *Hiung-huang-ti* nie jest zanotowane w żadnym tekście; po drugie, znak, który chce on czytać *nai*, jest zawsze czytany przez Chińczyków *hiung*, gdy chodzi o Huang-tiego; wreszcie po trzecie *hiung*, *nai* i *huang* są wymową współczesną, dość daleką od dawniej zaświadczonej wymowy. Dziś żaden sinolog nie uznaje odpowiedniości sino-elamickich Terriena de Lacouperie.[17] Zresztą odpowiedniości te nie dowodziły niczego, jeśli chodzi o przynależność rasową tych, którzy najechali na Chiny.

Jednakże teoria o zachodnim pochodzeniu Chińczyków przeważa jeszcze w nauce.* Co najwyżej ogranicza się zwykle tę teorię do tego, że Chińczycy przybyli z Turkiestanu, oraz do podania jako przyczyny ich (hipotetycznej) inwazji (stosunkowo hipotetycznego) faktu stopniowego wysychania terenów Azji Centralnej. Jedynym punktem zaczepienia, jaki dla tych teorii znaleźć można w tradycji chińskiej, jest notka w *Zapiskach historycznych* stwierdzająca, że założyciele dynastii Hia, In, Czou i Ts'in przybyli z Zachodu.[18] Historycy wyciągają z niej skwapliwie wnioski, że „starożytne Chiny były kilkakrotnie najeżdżane przez barbarzyńców z za-

* W ostatnich latach postęp w dziedzinie sinologii doprowadził do całkowitego odejścia od tych teorii. Większość współczesnych badaczy skłania się do przyjęcia teorii o tubylczym charakterze cywilizacji chińskiej (przyp. tłum.).

chodu i południowego zachodu oraz że podboje te były przyczyną zmian dynastycznych".[19] Wystarczy jednak zauważyć, że wspomniany fragment *Zapisków historycznych* jest umieszczony w tekście jako przykład po wypowiedzi dotyczącej jednej z zasad mitologicznej astrologii: „Strona wschodnia (wschód = wiosna) jest tą, gdzie istoty się rodzą i rozpoczynają; strona zachodnia jest tą, gdzie istoty dobiegają kresu i osiągają dojrzałość (zachód = jesień)." [20]

Podobnie jak antropologia i etnografia, tak i archeologia prehistoryczna, która w Chinach znajduje się dopiero na początku swych badań, winna się wystrzegać fantastycznych hipotez.

W roku 1923 i w roku 1924 J.-G. Andersson[21] opublikował rezultaty ciekawych kampanii wykopaliskowych w południowej Mandżurii oraz w Honanie i w Kansu. Jego znaleziska świadczą o istnieniu w Chinach cywilizacji neolitycznej. Prawie równocześnie wykopaliska ojców Licent i Teilhard de Chardin w górnym biegu Rzeki Żółtej odkryły warstwy z okresu paleolitu w sąsiedztwie terenów Chin klasycznych.

Dawna tradycja rodzima[22] przypisywała ludziom w czasach poprzedzających Huang-tiego (XXVII w. p.n.e.?) posługiwanie się narzędziami kamiennymi. Wraz z Huang-tim miał się rozpocząć wiek nefrytu, a wraz z Wielkim Jü (2205—2198?) epoka brązu. Pojawienie się żelaza datuje się na epokę Czou (XI—VIII w. p.n.e.). Przed ostatnimi odkryciami ta chińska teoria mogła uchodzić za zwykły wymysł. W roku 1912 Laufer pisał, że nic nie dowodzi w Chinach istnienia epoki kamiennej.[23]

Andersson dostarczył żądanego dowodu. Jak się zdaje, wykazał on także, że między wykopaną przez niego cywilizacją neolityczną a cywilizacją współczesną istnieje ciągłość techniki. Na przykład noże żelazne, których używa się obecnie w Chinach północnych do żęcia sorgo, zachowały kształt starożytnych noży kamiennych, prostokątnych lub wygiętych, zaopatrzonych w jeden lub dwa otwory, dokładnie takich, jakie znaleziono w warstwach neolitycznych w okolicach Mukdenu (obecny Szenjang). Andersson zwraca także uwagę na podobieństwo tych kamiennych noży do noży żelaznych, używanych przez Czukczów w Azji północno-wschodniej oraz Eskimosów w Ameryce Północnej. Jednakże woli on zwrócić uwagę na pewne dające się uchwycić różnice między narzędziami ze znalezisk w Mandżurii a tymi, które pochodzą ze znalezisk w Kansu. Wszędzie znajdował on różne typy siekier, przy czym niektóre z nich przypominają brązowe topory z epoki Czou, pierścienie z kamienia, dające się porównać do nefrytowych pierścieni z epoki Czou, różne typy glinianych trójnogów, podobnych do trójnogów typu *li*, wyrabianych w epoce Czou zarówno z gliny jak i z brązu, bądź też podobnych do starożytnych trójno-

gów typu *ting*, jeszcze dziś wytwarzanych z gliny w rejonie Pekinu, i — prócz licznych przedmiotów z grubej ceramiki koloru szarego — także cienką ceramikę, której czerwony kolor osiągano przez utlenienie w toku wypalania. Przedmioty z ceramiki czerwonej mają doskonale gładką polewę i są ozdobione rysunkami w kolorze czarnym lub — rzadziej — białym.

Andersson uważa tę ceramikę za bliską tej, która cechuje Azję Centralną (Anau). Jednakże o ile trójnogi typów *li* i *ting* znajdują się w dużej liczbie w wykopaliskach prowadzonych w Honanie i są licznie reprezentowane w Mandżurii, to są one rzadkie na stanowiskach wykopaliskowych w Kansu. I na odwrót, delikatna ceramika malowana znajdowana jest w obfitości w Kansu i tylko tam udało się odkryć ją wraz z kilku przedmiotami z miedzi oraz ceramiką zdobioną rysunkami ptaków całkowicie podobnych — jak się uważa — do niektórych przedmiotów ceramicznych z Suzy. Andersson wnioskuje z tego, że źródeł cywilizacji chińskiej należy szukać w Azji Środkowej, i to prawdopodobnie w Turkiestanie. Fale emigrantów miały przenieść tę cywilizację do Chin właściwych docierając wpierw do Kansu.

Jednakże — jak to słusznie zauważył Karlgren — skoro najbardziej archaiczne narzędzia, według samego odkrywcy, znajdują się w Honanie i w Mandżurii, trzeba by przypuścić, że ostatnie fale migracji nie dotarły tak daleko jak pierwsze. Tak więc Karlgren proponuje inne wyjaśnienie: wykopaliska w Honanie i w Mandżurii należy uznać za świadectwo neolitycznej cywilizacji tubylczej i protochińskiej. Cywilizacja ta ulegałaby na zachodzie wpływom technik właściwych ludności, która nie należała do rasy chińskiej, lecz była prawdopodobnie rasy tureckiej.[24]

Dopóki nie zbada się dokładnie szczątków ludzkich, które pozwolą na ustalenie somatologicznych cech ludności znanej dziś tylko z kilku szczegółów techniki, wydaje się rozsądnym powstrzymywanie się od wszelkich hipotez, nieprzenoszenie problemu historii technik na problemy historii etnograficznej, a przede wszystkim niewystępowanie przedwcześnie ze sprawą migracji i podbojów, które są problemami należącymi do historii.

Pierwszoplanowym problemem jest datowanie tej cywilizacji epoki kamiennej. Andersson przyjmuje, że brąz pojawił się w Chinach w trzecim tysiącleciu p.n.e. Pogląd ten nie jest nieprawdopodobny i zgadza się w ogólnym zarysie z tradycjami chińskimi, które datują epokę brązu na okres Wielkiego Jü (2205—2198?) lub też przedstawiają Jü i Huang-tiego (XXVIII w. p.n.e.?) jako wielkich wytapiaczy metali. Czy znaczy to, że stanowiska neolityczne są starsze niż trzecie tysiąclecie p.n.e.? Można postawić takie pytanie wstępne. Jednak w gruncie rzeczy można także stwierdzić, że wykopane w Honanie przedmioty (nawet jeżeli wcale nie

znaleziono tam śladów miedzi czy brązu) nie muszą być starsze niż epoka brązu. Niektórzy archeologowie podkreślają, że w czasach dynastii Czou, w epoce *Cz'un-ts'iu*, plemiona barbarzyńskie żyły w pobliżu osiedli chińskich. Czy nie tym barbarzyńcom należy przypisać technikę neolityczną, którą ujawniły wykopaliska? [25] Andersson utrzymuje, iż jest nieprawdopodobne, by barbarzyńcy naśladowali w glinie i w kamieniu przedmioty, które obok nich Chińczycy wykonywali z brązu. Ale — być może — nie jest to niemożliwe. Lecz oto pada argument uważany za decydujący. Gliniane trójnogi typu *li* i *ting* są bardziej smukłe niż podobne trójnogi z brązu, które archeologowie chińscy datują na epokę Czou. Otóż znaki pisma chińskiego oznaczające te rodzaje trójnogów zdają się, według etymologów, oddawać kształty bardziej smukłe niż kształty brązów z epoki Czou. Znaki te zapożyczono z kości z Honanu, a nie ulega wątpliwości, że kości te pochodzą z epoki In. Tak więc kultura reprezentowana przez trójnogi *li* i *ting* sięgałaby co najmniej czasów Inów.

Z zajęcia stanowiska w tej dyskusji nie wynika jednak żaden pożytek. Rozwiązania dostarczyć mogą tylko wykopaliska, które — gdyby były liczne i dobrze prowadzone — pozwoliłyby na metodyczną klasyfikację warstw i narzędzi prehistorycznych. Faktem wartym zapamiętania jest natomiast samo rozprzestrzenienie tych warstw, odkrytych w Honanie, w Kansu i w Mandżurii. Istnieją podstawy, by mniemać, że cywilizacja neolityczna, której są świadectwem, odpowiadała w całych Chinach północnych ważnym zgrupowaniom ludności. Istnieje również prawdopodobieństwo, że trwała ona długo. Chwilowo brak jednak do nich klucza. I z pewnością niełatwo będzie znaleźć właściwy klucz. Wiadomo bowiem, iż w Azji nie występowały kolejne zlodowacenia, które służą do ustalania wieku stanowisk neolitycznych w Europie. Jesteśmy więc ograniczeni do konieczności tworzenia czystych hipotez.

Zauważmy jeszcze, iż są powody, by nie mieszać problemów, które wynikają z archeologii prehistorycznej, z tymi, które wynikają z epigrafii. Zapamiętajmy więc po pierwsze, że nawet jeżeli kości z Honanu pochodzą rzeczywiście z epoki In, to pochodzą one z końca tej dynastii; po drugie, że jest duża doza oceny subiektywnej w porównaniach znaku pisma z przedmiotem, który on przedstawia; po trzecie, że klasyfikacja chronologiczna znaków pisma nie jest pewniejsza niż klasyfikacja przedmiotów, na których znaki te się znajdują, ponieważ klasyfikacje te oparte są jedynie na subiektywnych wrażeniach kolekcjonerów. Zresztą, o ile teoria, wedle której znaki pisma były pierwotnie dokładnymi ideogramami, przedstawiającymi wiernie symbolizowane przedmioty, jest ogólnie przyjęta, o tyle nigdy nie myślano o poparciu jej jakimś dowodem.*

* Jak się zdaje, nowsze badania dostarczają w tym zakresie dość przekonywają-

W dziedzinie etymografii panowała zawsze największa fantazja. Teorie, które lansują erudycі chińscy (a należą one do najrozsądniejszych), opierają się w znacznej mierze na ich wierzeniach lub teoriach archeologicznych. Zanim się więc przystąpi do datowania przedmiotów prehistorycznych za pomocą znaków pisma, trzeba wpierw stworzyć pozytywną historię pisma chińskiego.[26] Lecz pokusa to wielka, by dzięki łatwej zabawie w analizę graficzną odkryć całą wielką, nieznaną cywilizację nie wychodząc ze swego gabinetu. Ojciec Wieger uległ niegdyś tej pokusie. W roku 1913 doszedł on do określenia za pomocą starych znaków całego życia materialnego i moralnego „pierwszych rzeczywiście dostępnych okresów" historii Chin. Dowiedzieliśmy się wówczas, że „prawo było twarde, kary okrutne", „system dziesiętny stosowany był od samych początków", oraz tego, że ideałem ówczesnych Chińczyków była „szczerość, stosunkowa łagodność, wzajemna współpraca i szacunek dla ludzi starych". Wreszcie, przekonawszy się, iż wiele zwierząt i roślin przedstawianych znakami należy do fauny i flory tropikalnej, ojciec Wieger wpadł na pomysł, że Chińczycy wcale nie przybyli z zachodu schodząc ze stoków Pamiru, lecz „przybyli z obecnej Birmy, przenikali do Chin od południowego zachodu idąc drogą, której dzisiejszymi etapami są Bhamo, Momein [...] Talifu, K'unming [...] jezioro Tungt'ing", spychając na północ lud I, „rasę łuczników, uzbrojonych w krzemień".[27] Jednakże w roku 1917 ojciec Wieger interpretował polityczną i religijną historię Chin jako konflikt między Chińczykami a tubylcami z południa. Porzucił więc odważnie swą pierwszą teorię nie znajdując nic tropikalnego w faunie i florze znaków pisma chińskiego.[28] Mało jest takich studiów, które by mogły tak oświetlić historię „pierwszych wieków" cywilizacji chińskiej jak badania fauny i flory współczesnej, przede wszystkim zaś zwierząt domowych i roślin uprawnych. Z tego punktu widzenia odkrycie Anderssona jest szczególnie interesujące: ludzie epoki neolitu z Mandżurii, z Honanu i z Kansu oswoili świnię. Hodowla świń pozostała jedną z cech charakterystycznych cywilizacji chińskiej. Miejmy nadzieję, że odkrycia tego typu będą się mnożyć; czekajmy, aż paleobotanika i paleozoologia wyciągną z tego wnioski systematyczne; nie polegajmy w tym zakresie jedynie na paleografach.*

cych dowodów, co jednak nie znaczy, iż problem ten można uznać za ostatecznie rozstrzygnięty. Wobec faktu, iż nauka nie dysponuje zabytkami, które byłyby świadectwami samych narodzin pisma chińskiego (a i szanse na ich znalezienie są obecnie znikome), nie ulega kwestii, iż dostarczenie tzw. decydujących dowodów nie jest — i, jak się zdaje, nie będzie — możliwe (przyp. tłum.).

* Późniejsze prace wielu uczonych z B. Karlgrenem na czele skierowały badania etymograficzne na tory ściśle naukowe prowadząc do znacznego zredukowania elementu subiektywnego w interpretacji grafii znaków pisma chińskiego. Ustalono także, iż w czasach najdawniejszych klimat basenu Rzeki Żółtej był typowo subtropikalny, a wykopaliska potwierdziły istnienie na tym terenie takich zwierząt jak słoń, noso-

Prace dotyczące języka chińskiego odznaczają się dziś większą trzeźwością poglądów niż studia nad pismem chińskim. Zrodzone jakieś dwadzieścia lat temu językoznawstwo sinologiczne uczyniło już znaczny postęp.[29] Chiński nie jawi się nam już jako język izolowany i tajemniczy. Należy on do rodziny językowej dość dobrze określonej, do której — jak się zdaje — należą tybetański, birmański i być może także język thai.[30] * Istnieje tendencja do przyjęcia, iż rodzina ta dzieli się na dwie gałęzie, z których języki thai i chiński tworzą jedną, a birmański i tybetański zalicza się do drugiej. Być może, iż jakieś przesądy geograficzne odegrały rolę w tym podziale na dwie grupy, z których jedna jest zachodnia, a druga wschodnia. Klasyfikacja ta może być przyjęta jedynie jako prowizoryczna.** Byłoby z pewnością przesadą, gdybyśmy usiłowali wyjaśniać wierzenia starożytnych Chińczyków za pomocą faktów znanych tylko u ludów thai. Byłoby z pewnością jeszcze bardziej nierozsądne, gdybyśmy opierając się na tej klasyfikacji opisywali migrację ludów thai spychanych na południe przez Chińczyków.*** Jeżeli tylko chce się uniknąć pomieszania pojęć j ę z y k a, c y w i l i z a c j i i r a s y, należy przyjąć — jak to czyni P. Pelliot — że dane językowe (nawet jeżeli się je traktuje jako pewne) odnoszące się do języków thai, birmańskiego, tybetańskiego i chińskiego „nie dają prawie nic, o ile chodzi o przeszłość historyczną tych różnych ludów".[31] I tu również najlepiej jest czekać na kontynuowanie tych studiów za pomocą właściwych im metod. Wszelka hipoteza natury historycznej krępowałaby tylko postęp tych nauk, a jesteśmy jeszcze daleko od momentu, w którym historia mogłaby wyciągnąć korzyści zapożyczając hipotezy od nauk pomocniczych.

*

* *

Problem pochodzenia Chińczyków pozostaje więc otwarty. Niewielkie nadzieje można wiązać z badaniem tekstów, lecz można wiele oczekiwać od archeologii, przede wszystkim od archeologii prehistorycznej. Należy sobie

rożec czy aligator, co pozwoliło na właściwą interpretację znaków pisma chińskiego, a jednocześnie zdezaktualizowało zupełnie teorie o migracji Chińczyków z południa (przyp. tłum.).

* Dziś nie ma już zasadniczych wątpliwości co do pokrewieństwa języków grupy thai z językami chińskimi (przyp. tłum.).

** Dzisiejsze językoznawstwo sinologiczne nie kładzie już nacisku na wspomnianą przez autora dwudzielność chińsko-tybetańskiej rodziny językowej, choć sam problem bliskości poszczególnych podgrup tej rodziny nie został jednoznacznie rozstrzygnięty (przyp. tłum.).

*** Teorii o zepchnięciu na południe ludów mówiących językami thai dzisiejsze językoznawstwo nie odrzuciło zdecydowanie. Przytacza się natomiast sporo argumentów potwierdzających tę hipotezę (przyp. tłum.).

życzyć, by w przyszłości wykopaliska prowadzone były wyłącznie dla celów naukowych oraz by porzucono wszelkie uprzedzenia, które przeważają jeszcze w ich interpretacji. Fakt podstawowy jest już — jak się zdaje — stwierdzony: cywilizacja na Dalekim Wschodzie jest starożytna. Następny fakt wydaje się wysoce prawdopodobny: istnieje małe prawdopodobieństwo, by cywilizacja ta była ściśle autonomiczna. Myśl o Chinach, które w epokach historycznych żyły odizolowane od świata, jest już dawno zarzucona. O ile jednak mówi się często o migracjach pierwotnych Chińczyków, o tyle istnieje jeszcze tendencja do przyjmowania, iż w wiekach dawnych Chiny żyły w stosunkowej izolacji. Gdyby dać wiarę tradycyjnej historii, to izolacja ta miałaby zostać przerwana dopiero około początków naszej ery. Na te bowiem czasy przypada wraz z otwarciem dróg handlowych okres prawdziwych kontaktów, wpływów i częstych najazdów. Aż do tego momentu historia Chin miała być dziełem samych tylko Chińczyków. Nie ma żadnych powodów, by sądzić, że rasa chińska (jeżeli można w ogóle mówić o „rasie chińskiej") nie zajmuje tych samych terenów od najdawniejszej starożytności. I odwrotnie, nie ma też żadnego powodu, by mniemać, że Chiny w starożytności mniej ulegały najazdom i wpływom niż w czasach współczesnych. Najpoważniejszym zarzutem, jaki można wysunąć przeciw hipotezom dotyczącym kontaktów zewnętrznych Chin, jest ten, iż jak dotąd szukano ich zawsze w tych samych kierunkach i wedle tego samego wzorca. Jest jednak możliwe, że fale ludności przybyłej drogą północną lub południową z zachodu odgrywały wielką rolę w historii Chin starożytnych. Lecz mogły również istnieć najróżniejsze inne wpływy. Ani step, ani góry, ani nawet morze nie były bowiem w czasach prehistorycznych przeszkodami nie do przebycia.

PRZYPISY

[1] SMT, *Wstęp*, s. CLVI.

[2] SMT, V, aneks I.

[3] Granet, *Danses et légendes...*, s. 289 i 600.

[4] SMT, V, s. 457 i nn.

[5] Patrz JPOS, II, podjęta przez Russella próba potwierdzenia jednego z chińskich systemów chronologicznych za pomocą danych astronomicznych.

[6] SMT, I, s. 215.

[7] Granet, op. cit., s. 113 i nn.; Maspero, *La Chine antique*, s. 433.

[8] Maspero (w *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, czerwiec 1922, s. 69). Por. Pelliot w *T'oung Pao* (1922), s. 441. Na początku swej już tu cytowanej książki Maspero używa sformułowania (moim zdaniem poprawniejszego): „Historia Chin starożytnych nie sięga zbyt daleko."

[9] SMT, *Wstęp*, s. CXLVI.

[10] SMT, *Wstęp*, s. CXVI i CCXIV. Por. Granet, op. cit., s. 28 i nn., 31 i nn., 406 i nn.

[11] Granet, op. cit., s. 45 i nn.

[12] Chavannes, *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise*

d'après un livre de Lo Tchen-yu („Journal Asiatique", 1911). Maspero, który zdaje sprawę ze stanu badań erudytów chińskich na temat kości z Honanu, czerpie z nich wiedzę o dynastii In na tyle dokładną, iż sądzi, że ma prawo napisać na przykład: „Ofiary składane przez Inów były liczniejsze i bardziej urozmaicone niż ofiary Czou" (op. cit., s. 39, przypis 1).

[13] Andersson, *An early Chinese culture*; id. *Preliminary report on archaeological research in Kansu*; Black, *A note on physical characters of the prehistoric Kansu race.*

[14] Tę rozsądną uwagę Denikera (*Les races et les peuples de la terre*) podjął i rozwinął Pittard (*Les races et l'historie*, s. 487 i nn.). Chiny „nie są zaludnione przez r a s ę c h i ń s k ą w biologicznym sensie tego wyrazu".

[15] Chavannes przyjął częściowo tę teorię. SMT, I, s. 230, przyp. 1, i II, s. 61, przyp. 2.

[16] Terrien de Lacouperie, *Western origin of Chinese civilization.*

[17] Por. na ten temat decydującą uwagę Chavannesa, SMT, I, s. 93, przyp. 3.

[18] SMT, III, s. 26. Richthofen (*China*, t. I, rozdz. VIII) podjął teorię zachodniego pochodzenia opierając się na analizie *Jü-kungu.*

[19] Nota Chavannesa do cytowanego fragmentu.

[20] SMT, III, s. 25.

[21] Andersson, *An early Chinese culture* oraz *Preliminary report on archaeological research in Kansu.*

[22] *Jüe-tsüe szu*, 11.

[23] Laufer, *Jade, a study in Chinese archaeology and religion*, s. 54.

[24] Karlgren, recenzja z publikacji Anderssona w *Litteris*, 1924.

[25] Andersson, *An early Chinese culture*, s. 30 i nn., zgrupował pewną ilość zastrzeżeń wobec tej teorii, której głównym zwolennikiem jest archeolog japoński Torii.

[26] Ojciec Wieger, *Caractères* (*Rudiments*, V, 12); Laloy, *La musique chinoise;* Laufer, op. cit. Cenne uwagi krytyczne zawarto w: Tchang Fong, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, s. 69 oraz Mestre, *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan*, s. 63 i nn.

[27] Ojciec Wieger, *Textes historiques*, s. 18.

[28] Id. *Historie des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, s. 17. Forke (*Der Ursprung der Chinesen*) podjął tezę o południowym pochodzeniu Chińczyków opierając się również na badaniu znaków pisma chińskiego.

[29] Karlgren, *Analitic Dictionary* oraz *Philology and ancient China*, s. 166 i nn.

[30] Przyluski, *Le sino-tibétain* (w *Langues du monde*), 1924.

[31] Przedmowa do: Abadie, *Les Races du Haut-Tonkin.*

Rozdział II

OKRES FEUDALIZMU

Historia tradycyjna uważa system feudalny za równie dawny jak sama cywilizacja chińska. Przed dynastią Czou miały go już znać dynastie Hia i In. W każdym razie system państw zależnych był już silnie ustabilizowany w chwili, w której rozpoczyna się chronologia. Nie wiadomo jednakże prawie nic o starożytnej historii Chin poprzedzającej okres *Cz'un-ts'iu*. Nie chcąc niczego przesądzać o okresie wcześniejszym, nazywam tu okresem feudalnym czasy znane z datowanych przekazów, które mają charakter kronik i są przedstawiane jako wyjątki z archiwów dworskich. Fakty podawane przez te opowieści zasługują na ogół na pewien stopień zaufania.[1]

CHINY EPOKI FEUDALNEJ

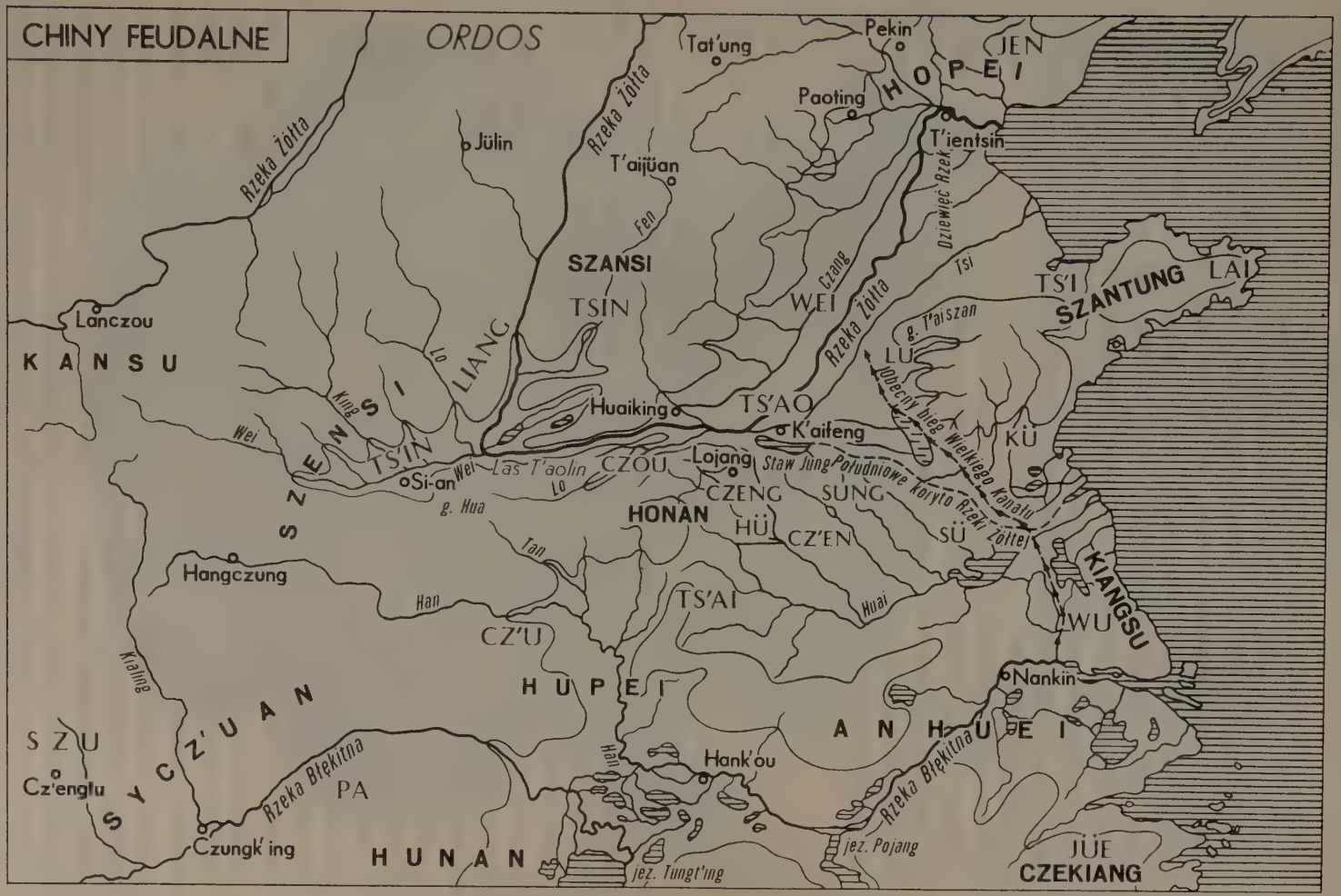
W VIII w. p.n.e. Chiny były nietrwałą konfederacją państw. Dość duża liczba małych państw była zgrupowana pod nominalną władzą zwierzchnią króla, Syna Niebios. Jaki obszar zajmowała ta konfederacja? A przede wszystkim jakie były w ogóle idealne granice konfederacji chińskiej?

Granice. — Dwa dzieła mogą stanowić podstawę określenia geograficznego h o r y z o n t u Chin feudalnych. Oba są przypisywane Wielkiemu Jü, założycielowi królestwa, gdyż w nim tradycja upatruje wielkiego mierniczego i geografa. W rzeczywistości *Jü-kung (Daniny Jü)*, w którym Conrady upierał się widzieć zabytek z XX w. p.n.e., jest dziełem złożonym, a jego pisane prozą części opisowe pochodzą najwcześniej z IX w. p.n.e. (wedle twierdzenia Chavannesa). Włączone do tego zabytku partie pisane wierszem nie są prawdopodobnie wiele starsze.[2] *Szan-hai king (Księga gór i mórz)* jest tworem sztucznym. Część pierwsza *(Księga gór,* tj. pięć pierwszych rozdziałów wedle klasycznych wydań) została wzięta z jakiejś pracy kompilacyjnej,

którą można datować na IV lub III w. p.n.e. Tych pięć rozdziałów to notatki, do których niegdyś były dołączone mapy. Opisują owe notatki wedle kierunków geograficznych dwadzieścia sześć łańcuchów górskich. I chociaż między datą powstania *Jü-kungu* a datą powstania *Szan-hai kingu* zawarty jest cały okres feudalny, horyzont obu tych dzieł jest prawie ten sam, niewiele zaledwie poszerzony w *Szan-hai kingu*.

Horyzont ten jest bardzo wąski. Ogranicza się do rejonów, które otaczają Honan: południowa część prowincji Hopei, zachodnia część Szantungu, kontynentalne części Kiangsu (wraz z partiami Czekiangu), północne części Anhuei i Hupei, południowe części Szansi oraz południowe partie Szensi i Kansu. Bieg Rzeki Żółtej jest dobrze opisany od momentu, gdy rzeka ta opuszcza góry w Kansu. Dość dobrze wskazano dolny bieg Rzeki Błękitnej. Podczas gdy *Daniny Jü* znają na południu tylko jezioro Tungt'ing i być może także jezioro Pojang, *Szan-hai king* ma niejakie wyobrażenie również o górach Czekiangu. Oba dzieła wskazują na istnienie gór na północy prowincji Hopei, lecz błędnie podają ich kierunek. Oba dzieła wymieniają bez podania szczegółów pustynie północnego zachodu („Ruchome Piaski"). Tylko *Szan-hai king* opisuje dość dobrze rejon T'aijüanu (w prowincji Szansi), który jest jednak wspomniany we włączonych do *Jü-kungu* wierszach. Wreszcie *Daniny Jü* nie znają prawie w ogóle Sycz'uanu, podczas gdy *Szan-hai king* podaje prawidłowe informacje o rejonie dzisiejszego Cz'engtu.

Dwie luki są znamienne. Na wschodzie brzeg morski zdaje się pozostawać poza horyzontem geograficznym, mimo że umiejscawiane na Morzu Wschodnim wyspy szczęśliwości zaprzątały myśl mityczną co najmniej od IV w. p.n.e. Na zachodzie wiedza zatrzymuje się na basenie rzeki Wei. Poza nim położony jest świat tajemniczy. *Jü-kung* mówi, iż płynie tam pewna rzeka, Czarna Rzeka, która kierując swój bieg z północy na południe wpada do Morza Południowego. Czarna Rzeka jest też wymieniana w wielu częściach *Szan-hai kingu*. Rozdział poświęcony górom zachodu wypełniony jest opisem mitycznego kraju K'un-lun, zamieszkałego przez bogów. To właśnie tu król Mu z dynastii Czou odbył swą ekstatyczną podróż czy też swą legendarną wędrówkę. Richthofen, który identyfikował z nadmierną być może skrupulatnością i cierpliwością wszystkie nazwy geograficzne wymienione w *Daninach Jü*, dopatruje się w wymienieniu Czarnej Rzeki (oraz rzeki Żo, wspomnianej w *Szan-hai kingu* jako wypływającej z Drzewa Zachodu) dowodu na to, że Chińczycy zachowali dokładne wspomnienie rejonów, które ich przodkowie przebyli w wędrówce na wschód.[3] W przeciwieństwie do niego Chavannes podkreśla zdumiewającą ignorancję Chińczyków w tym, co się tyczy miejsc, które podaje się często jako kolebkę ich rasy.[4] I rzeczywiście, pustynie i morze pozostają poza geograficznym horyzontem starożytnych Chińczyków. Są one domeną opowieści mitologicznych.


CHINY FEUDALNE
ORDOS
Tat'ung
Pekin
JEN
HOPEI
Paoting
T'ientsin
Jülin
Rzeka Żółta
T'aijüan
Fen
SZANSI
TSIN
Dziewięć Rzek
Czang
WEI
Tsi
TS'I
SZANTUNG
LAI
g. T'aiszan
LU
Lanczou
KANSU
LIANG
Lo
King
SZENSI
Wei
TS'IN
Huaiking
TS'AO
K'aifeng
Obecny bieg Wielkiego Kanału
KÜ
Si-an
Las T'aolin
CZOU
Lojang
Staw Jung
Południowe koryto Rzeki Żółtej
CZENG
SUNG
g. Hua
HONAN
HÜ
CZ'EN
SÜ
KIANGSU
Tan
Hangczung
Han
TS'AI
Huai
WU
CZ'U
Kialing
HUPEI
Nankin
SZU
SYCZ'UAN
ANHUEI
Cz'englu
Rzeka Błękitna
PA
Hank'ou
Czungk'ing
HUNAN
jez. Tungt'ing
jez. Pojang
JÜE
CZEKIANG

W obrębie dość szczupłych, idealnych granic rozciągała się dawna konfederacja chińska na terenie nie wykraczającym poza prowincję Honan i pograniczne części prowincji Szensi, Szansi oraz Szantung. Na południu granicę tego terytorium stanowi masyw gór Ts'inling i jego przedłużenie w kierunku wschodnim, tj. wzgórza Funiu i Muling. Na północy obszar ten obejmuje tarasy sąsiadujące z lewym brzegiem średniego biegu Rzeki Żółtej. Kończy się on na wschodzie na granicy strefy aluwialnej, wyznaczonej nisko położoną doliną obecnego biegu Rzeki Żółtej i linii przedłużającej ją ku południowi.

Obszar starożytnych Chin, położony na granicy krainy lessowej, która rozciąga się na spiętrzających się płaskowyżach prowincji Szansi, Szensi i Kansu oraz wielkiego basenu aluwialnego Rzeki Żółtej, obejmował ogólnie rzecz biorąc na zachodzie pokryte mułem pierwsze tarasy, a na wschodzie pas terenów aluwialnych, na których wznoszą się niewielkie wzgórza.

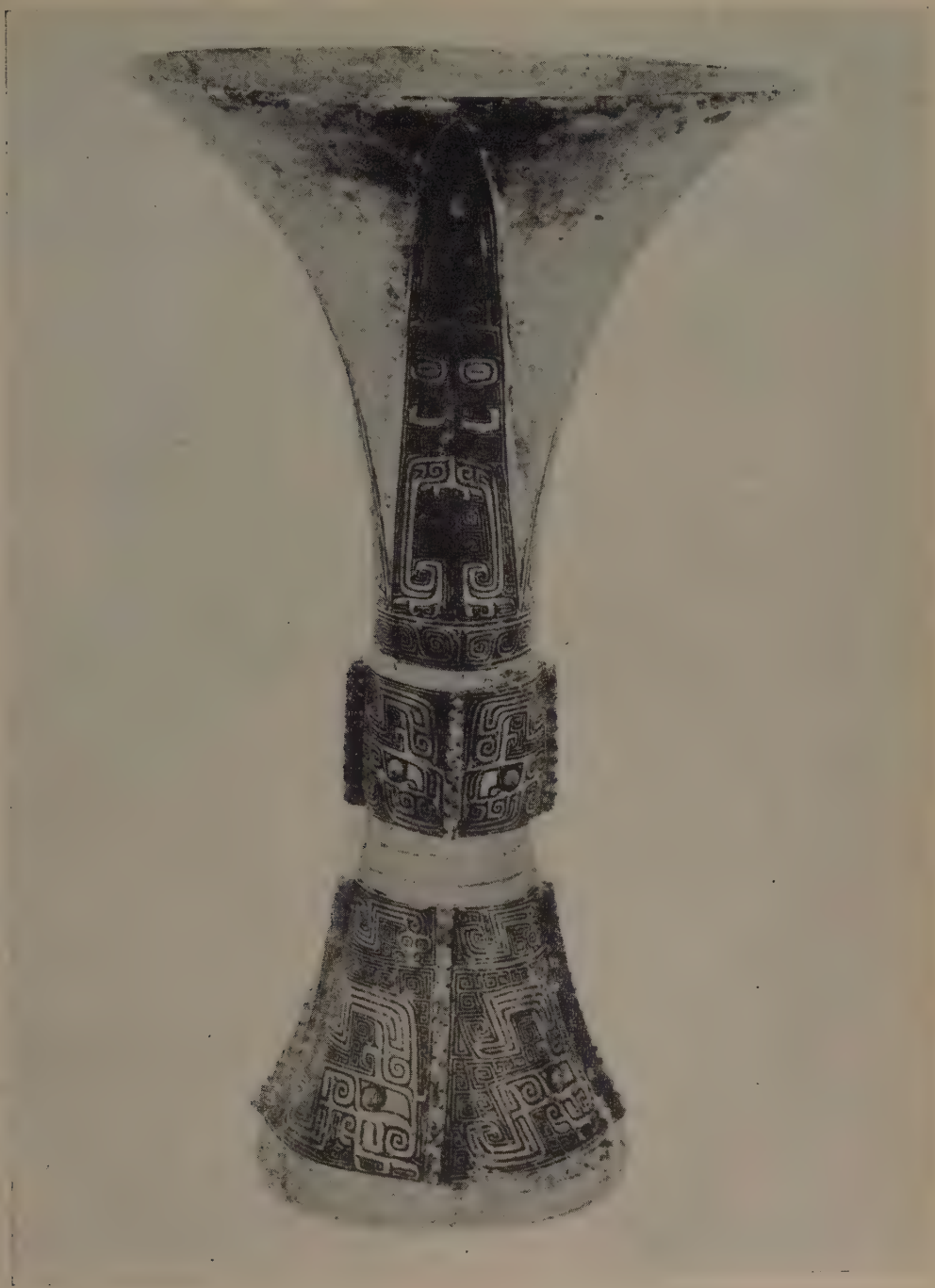
Kraj. — Krajobraz dawnych Chin jest dość trudny do odtworzenia. Tereny, które obecnie pozbawione są drzew i całkowicie zajęte pod uprawę, były dawniej pokryte rozległymi moczarami i wielkimi lasami.

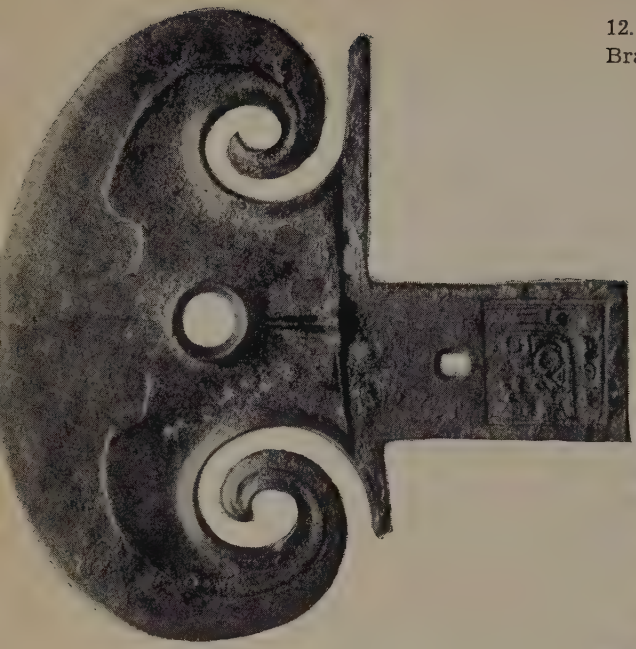
Suche i zdrowe równiny zastąpiły teraz dawny obszar ziem ruchomych, które na wschodzie rozciągały się prawie nieprzerwanym pasem od Rzeki Żółtej do Rzeki Błękitnej. Huangho wpadała w czasach feudalnych do zatoki Pohai, a jej ujście znajdowało się tam, gdzie dziś jest T'ientsin, gdyż poczynając od rejonu Huaiking rzeka ta płynęła bardziej na północ niż w naszych czasach. Biegła ona aż do dzisiejszego miasta Paoting, wzdłuż linii ostatnich wzgórz prowincji Hopei, zbierając na północy cały system wodny rzek, które dziś tworzą Peiho. Zresztą jej bieg nie był wcale ustalony: w 602 r. p.n.e. skierowała się na wschód zostawiając swoje dawne koryto, którym popłynęła rzeka Czang.[5] Cała wschodnia równina prowincji Hopei, gdzie znajdowało się olbrzymie jezioro Talu, była ogromną, ruchomą deltą, zasilaną przez liczne rzeki, które Chińczycy nazywali Dziewięcioma Rzekami (co wcale nie znaczy, że było ich dokładnie dziewięć). Aż do rzeki Ts'i (która płynęła obecnym korytem Rzeki Żółtej) wszystko było lądem nietrwałym, wciśniętym między siatkę rzek. Nadmorskie pola były „pokryte solą". Niestabilność sieci wodnej była taka, że Chińczycy mogli mówić o rzece Ts'i, iż wpada ona do Rzeki Żółtej, a później z niej wypływa. Tworzyła więc staw „o wylewających się wodach", zwany stawem Jung (okolice dzisiejszego K'aifengu w prowincji Honan). Dalej, opuściwszy staw Jung, wpadała ona do stawu Ko, który łączył się z wielkimi mokradłami w kraju Sung, zwanymi Mengczu (pogranicze Szantungu i Honanu). Na północnym wschodzie znajdowały się tajemnicze moczary Leihia, gdzie mieszkał Smok Grzmotu. Na południowym wschodzie (na całej trasie obec-

9. Naczynie typu *ho* z pokrywką w kształcie twarzy ludzkiej.
Brąz z epoki Szang.

10. Naczynie typu *kia* z pokrywką. Brąz z epoki Szang.

11. Kielich (*ku*) brązowy z epoki Szang.





12. Ostrze ceremonialnego topora (*k'i*). Brąz z epoki Szang.

Waza typu *hu*. Brąz z epoki Czou.

14. Naczynie brązowe typu *kuei* z wczesnej epoki Czou.

15. Grobowiec księcia Czou w okolicy dzisiejszego Hienjangu.

16. Grobowiec króla Wu z dynastii Czou w okolicy dzisiejszego Hienjangu

17. Dzwon z inskrypcją fundatora. Brąz z epoki Czou.

18. Naczynie brązowe typu *tsun* ze środkowego okresu Czou.

nego wielkiego kanału) stawy, z których najbardziej znanym był Taje, sięgały aż po rejon, gdzie w średniowieczu i później do roku 1854 płynęła Rzeka Żółta. Rozciągała się tam równina przecięta rzekami I oraz Huai. Były to olbrzymie moczary sięgające dolnego biegu Jangtsy. Górski masyw Szantungu, nad którym panuje góra T'ai, był więc odizolowany prawie jak wyspa.

Mokradła, mniej liczne w rejonie lessowym, zajmowały jednakże dna wielkich dolin o niedostatecznym odpływie wód (odpływ wód był bowiem stale utrudniany przez obsuwanie się tarasów). Tak więc w Szensi „stojące wody" otoczone „polami pokrytymi saletrą" rozciągały się w dolinach rzek King i Wei.[6] Podobnie też południe prowincji Szansi, między dolnym biegiem rzeki Fen a Rzeką Żółtą, było pokryte mokradłami, a dalej ku północy, u zbiegu rzek Fen i Tao (ta ostatnia dziś wyschła), rozciągało się wielkie mokradło, zwane T'at'ai. Oddzielone nieprzebytymi głębiami, odizolowane kanionami o stromych ścianach, płaskowyże lessowe były podzielone na części, które łączyły się tylko wąskimi przesmykami i trudnymi przejściami.

W tym rozczłonkowanym kraju roślinność cechowała się żywotnością, która zaskakuje, gdy się pomyśli o Chinach współczesnych. Jednakże takie właśnie świadectwa przekazuje tradycja. Do świadectw tych należy na przykład opowieść o pewnym przedsięwzięciu w rejonie rzeki Wei (w prowincji Szensi). T'ai-wang, przodek dynastii Czou (w r. 1325?) wyszukał miejsce, w którym „dęby wznosiły się majestatycznie", gdzie „jodły i cyprysy były dobrze rozrośnięte". Kazał tam „wyciąć drzewa martwe, przyciąć i uregulować krzewy, przerzedzić tamaryszki i katalpy, oczyścić ze zbędnych gałęzi górskie morwy i morwy barwiące". O niektórych lasach, jak na przykład o lesie T'ao-lin (Las Rybaków, znajdujący się na południowym wschodzie, u zbiegu rzek Wei i Żółtej), mówi się, że zajmowały one olbrzymie przestrzenie. Lasy te były zamieszkałe przez dzikie zwierzęta, dziki, bawoły, dzikie koty, niedźwiedzie brunatne, szare oraz pasiaste, tygrysy, rude pantery i białe leopardy.[7]

By się osiedlić, ludzie musieli przede wszystkim wykarczować lasy paląc je, wykonać prace melioracyjne i założyć promy.[8] Z pewnego fragmentu dzieła Mencjusza wynika, że w IV w. p.n.e. cała ta praca związana z zagospodarowaniem kraju była uważana za dzieło założyciela królestwa, Wielkiego Jü.[9] Przed nim „wody przelewające się płynęły rozwiązle [...] trawy i drzewa były wybujałe, ptaki i czworonogi mnożyły się, a pięć gatunków zboża nie rosło [...] I (Wielki Leśniczy, który pracował na rozkaz Jü) zapalił góry i moczary i zamienił (ich roślinność) w popiół." W tym czasie Jü uregulował bieg wód. Dopiero wówczas ziemia chińska mogła być oddana pod uprawę i stała się krainą zbóż.

Gdy Chiny były już bliskie zjednoczenia, wyobrażano sobie, że zostały

one stworzone dzięki pracy Jedynego Człowieka. Jednakże Wielkiemu Jü przypisano zasługi licznych demiurgów, z których każdy działał na małym obszarze. Nü-kua uregulował Dziewięć Rzek w prowincji Hopei.[10] W Szansi T'ai-t'ai oczyścił basen rzeki Fen.[11] Jeżeli Wielki Jü miał wykuć przełom Huajüan (w Honanie)[12], to przełom między górami T'aiting i Wangwu został chyba wykonany przez dwóch olbrzymów.[13] W gruncie rzeczy zabytki pozwalają przyjąć, że wiele wielkich prac mitycznych pochodzi najwcześniej z epoki feudalnej i że były to prace nad zagospodarowaniem podjęte przez lokalnych władców. W rozczłonkowanym kraju, w którym tylko obrzeża płaskowyżów i wzgórz były zamieszkałe, panowie ci otworzyli drogi komunikacji wodnej i lądowej. Stworzyli oni terytorium wreszcie przystosowane do jednolitej cywilizacji i gotowe do politycznego zjednoczenia. Jednolite terytorium dzisiejszych Chin lessowych i aluwialnych jest wynikiem olbrzymiego wysiłku społecznego. I choć powiedzenie chińskie mówi, że rzeki poczęły wlewać się do morza ze spokojem i majestatem panów feudalnych przynoszących daninę, to naprawdę państwa lenne mogły się były zbliżyć do siebie i skonfederować dopiero po ujarzmieniu natury.

CHIŃCZYCY I BARBARZYŃCY

Konfederacja chińska. — Pośród biegu wód, płynących strumieniami, wijących się swobodnie, zamulających swe koryta i rozlewających się na równinach i płaskowyżach, które wyłaniały się z mokradeł, na wyżynach, których skały sterczały nad zalanymi basenami, rozciągał się w starożytności archipelag małych państw feudalnych. Była ich niezliczona ilość (mówi się, iż było ich dziesięć tysięcy) w czasach, gdy Wielki Jü (2198?) zaprosił panów, by przybyli mu złożyć hołd. Było ich nie więcej niż kilkadziesiąt w r. 489.[14] Widzimy jak w okresie, który rozciąga się między VIII a III w. p.n.e., małe okręgi lenne łączą się i tworzą potężne państwa. Ten proces koncentracji politycznej rozpoczął się niewątpliwie już wiele wieków wcześniej.

Na początku epoki *Cz'un-ts'iu* jedność chińska zarysowała się już w formie federacji. Wyrażenie, które później miało oznaczać po prostu Chiny, miało wówczas znaczenie konfederacji chińskiej *(Czung-kuo)*. Konfederacja ta jednoczyła państwa o różnym znaczeniu, które czuły się związane nie tyle stosunkami politycznymi, ile pewną wspólnotą cywilizacji. Związki te polegały bądź na więzach genealogicznych, sugerowanych przez identyczność nazwiska rodowego, bądź też na tradycyjnej polityce wzajemnych związków małżeńskich. I chociaż związki tego typu są zawsze przedstawiane jako istniejące od niepamiętnych czasów, to jednak czuje się pewną różnicę między wyrażeniami *Czung-kuo* a *Szang-kuo*. Tym drugim termi-

nem określano państwa *(kuo)*, które były dawno *(szang)* skonfederowane i zachowały z tego tytułu coś w rodzaju wyższości *(szang)*. Ród władców Wu (w prowincji Kiangsu) uchodził za wywodzący się od tych samych przodków co dom królewski Czou. Jednakże Wu było państwem położonym peryferycznie i jeden z jego ambasadorów [15] nazywa odwiedzane przez siebie państwa centralne *(Czung-kuo)* państwami wyższymi *(Szang-kuo)*. Muzykę, którą się w nich wykonuje, określa on jako *hia* — a jest to nazwisko pierwszej dynastii, a także wyraz o znaczeniu „cywilizowany".[16] Zanim wyrażenie *Czu-Hia* (tj. wszystkie Hia) nabrało znaczenia „Chińczycy", miało ono dokładnie to samo znaczenie co wyrażenie *szang-kuo*. Odpowiednikiem *hia* jest też wyraz *hua* (tj. kwiat). Wyrażenie *Czung-hua*, tj. Kwiat Środka, poczęło z czasem oznaczać całe Chiny. Mówiąc w imieniu kraju Lu, którego książęta pysznili się tym, że pochodzą od Czou-kunga, brata założyciela dynastii Czou, Konfucjusz w r. 500 używając słów *hia* i *hua* podkreśla moralną wyższość swego kraju nad potężnym krajem Ts'i, który należy wprawdzie do *Czung-kuo*, lecz styka się z barbarzyńcami.[17] Państwami, które szczyciły się tym, iż są od dawna cywilizowane, były te, które leżały w Honanie (a ściślej mówiąc, w północno-wschodnim Honanie). Inne otaczające je państwa uchodziły za takie, których cywilizacja jest mniej czysta.

Prócz królewskiej domeny Czou głównymi Państwami Środka były: Wei, które zajmowało dawne posiadłości Inów, oraz Sung, którego książęta pochodzili od dynastii In. Do grupy tej należy jeszcze dodać państwo Czeng, mimo że uważano, iż zostało ono stosunkowo późno ustanowione, oraz (by uszanować tradycje chińskie) państwo Lu, położone nieco na uboczu, w Szantungu. Książęta z Lu i z Czeng, podobnie jak książęta z Wei, byli spokrewnieni z rodem królewskim. Wokół ich ziem znajdowały się państwa potężniejsze: leżące na północny zachód od T'aiszanu państwo Ts'i wkraczało na równinę Hopei; Tsin zajmowało południe prowincji Szansi; Ts'in władało dolinami rzek Wei i Lo (prowincja Szensi), które miały być pierwotną domeną dynastii Czou. Basen rzeki Han aż po Rzekę Błękitną (prowincja Hupei) stanowił teren kraju Cz'u. Bardziej na uboczu, u ujścia Rzeki Błękitnej, obejmując częściowo basen rzeki Huai, znajdowało się księstwo Wu, a jeszcze bardziej na południe od niego, od morza aż po jezioro Pojang rozciągało się państwo Jüe. Na północy, daleko od centrum, mając zaledwie kontakt z krajami Ts'i i Tsin, leżało państwo Jen, które zajmowało północną część prowincji Hopei. Poza tym terenem wszędzie byli barbarzyńcy: na południu i na wschodzie Manowie oraz lud I; na zachodzie i na północy Żungowie i Ti, przy czym wszystko to są nazwy rodzajowe *, nie mające żadnego ścisłego znaczenia.

* Dla określenia ludów niechińskich starożytni Chińczycy nie posługiwali się ich nazwami etnicznymi, lecz używali nie dających się etymologizować nazw, określają-

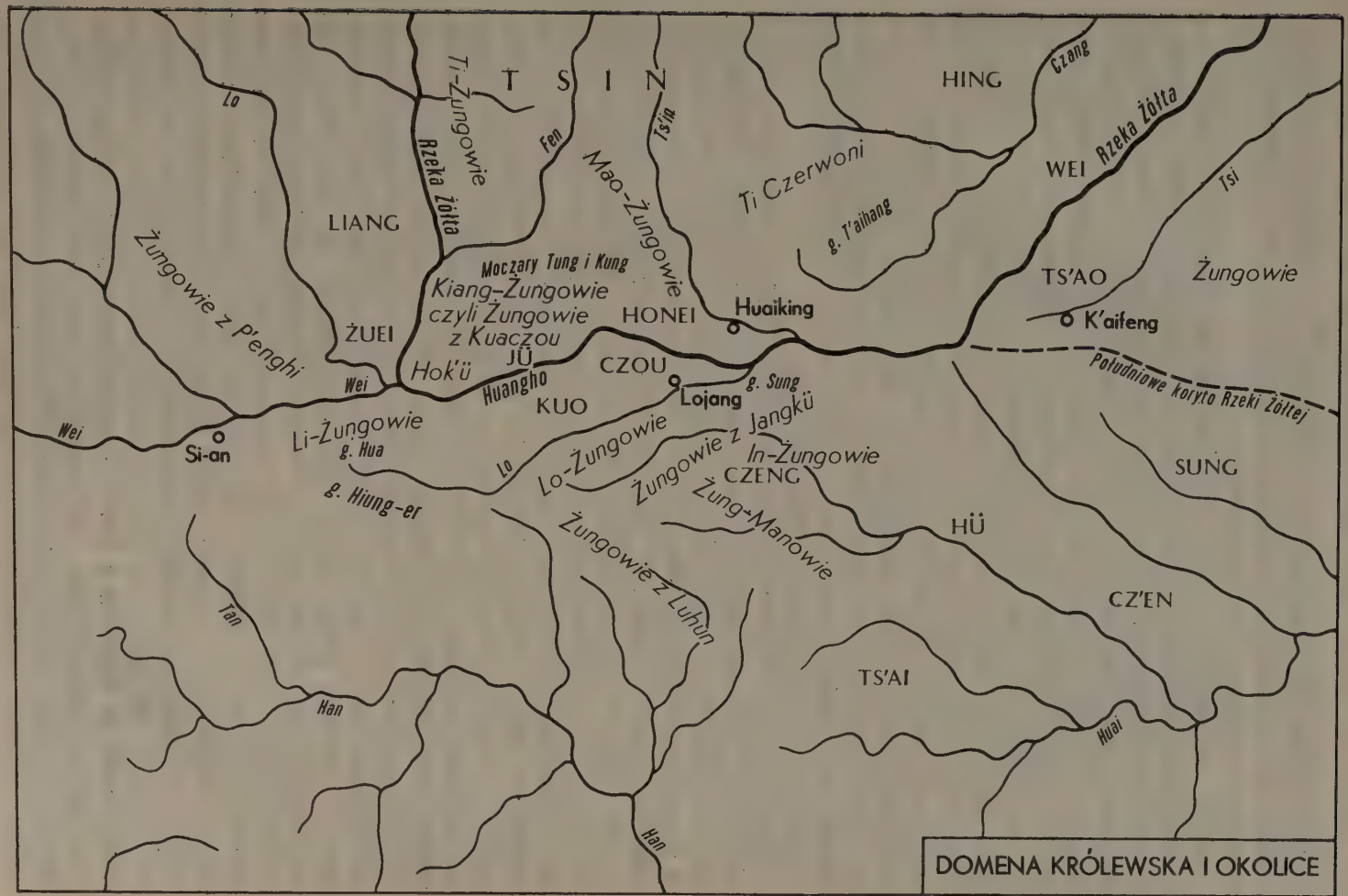
Wedle tradycyjnej teorii barbarzyńcy tworzyli na granicach Chin Cztery Morza: wewnątrz tych mórz znajdował się kraj całkowicie chiński. W rzeczywistości jednak barbarzyńcy pojawiają się ciągle i odgrywają decydującą rolę także w historii najbardziej centralnie położonych państw.

Kraje Środka. — Tradycja twierdzi, że ród Czou — by zdobyć władzę — oparł się na barbarzyńcach Ti, z którymi ich przodkowie żyli pospołu. Co więcej, utrzymuje ona, że Inowie próbowali odzyskać tron przy pomocy ludu I z basenu rzeki Huai.[18] *Szy-king* sławi czyny króla Süana (827—782), dokonane w walce z barbarzyńcami znad rzeki Huai.[19] Mówi się także, że pod naciskiem ludu Ti dynastia Czou opuściła Szensi (rejon miasta Si-an) i osiedliła się bardziej na wschód, nad brzegami rzeki Lo * w Honanie (za panowania króla P'inga, 770—720)[20]. Rzeka Lo płynie w zamkniętej dolinie w samym środku kraju chińskiego. A jednak w nowej siedzibie królowie Czou nie byli wcale poza zasięgiem barbarzyńców. W roku 636 król Siang został wypędzony ze swej stolicy przez barbarzyńców Ti, mimo iż poślubił księżniczkę z tego plemienia.[21]

Można powiedzieć, że od VIII do IV w. p.n.e. nie ma ani jednego roku, w którym barbarzyńcy nie zaatakowaliby jakiegoś miasta w państwach położonych centralnie. W roku 715 Żungowie w samym środku Honanu porwali ambasadora królewskiego.[22] W roku 659 trzeba było nad brzegami rzeki Wei wydać bitwę Żungom, zwanym Psami, a tego samego roku inni barbarzyńcy — lud Ti — pojawili się w średnim biegu Rzeki Żółtej, w pobliżu stawu Hiung.[23] Pokonali oni armię księcia Wei i zagarnęli jego miasto.[24] Uciekło zaledwie siedemset trzydzieści osób; w całym księstwie pozostało przy życiu tylko pięć tysięcy ludzi. W roku 649 Ti zniszczyli małe państwo sąsiadujące z krajem Wei. W roku 648 Żungowie i Czerwoni Ti napadli na miasto królewskie i spalili jego wschodnią bramę.[25] W roku 648 Ti pojawili się znowu w państwie Wei, a następnego roku kraj Czeng został przez nich zaatakowany.[26] W roku 643 Żungowie działają w domenie królewskiej, podczas gdy kraj Czeng został najechany przez lud I znad rzeki

cych ludy obce w zależności od geograficznego położenia ich siedzib w stosunku do świata chińskiego. Tak na przykład wyrazem Man określano wszelkie niechińskie ludy osiadłe na południe od domeny chińskiej, niezależnie od epoki i ich faktycznej przynależności do określonych grup etnicznych. Fakt ten utrudnia wszelkie badania nad przedchińską ludnością Chin, o której jedyne informacje przekazują źródła chińskie (przyp. tłum.)

* W Chinach są dwie rzeki Lo w rejonie, o którym mowa. Jedna z nich płynie z północy na południe i wpada do Huangho przed zakrętem tej rzeki w kierunku wschodnim, druga płynie z zachodu na wschód i uchodzi do Huangho na wschód od Lojangu (przyp. tłum.).


T S I N
Ti-Żungowie
Rzeka Żółta
Fen
Mao-Żungowie
Tsin
Lo
LIANG
Żungowie z P'enghi
Moczary Tung i Kung
Kiang-Żungowie
czyli Żungowie
z Kuaczou
ŻUEI
Hok'ü
JÜ
Wei
Huangho
HONEI
Huaiking
CZOU
Lojang
g. Sung
KUO
Wei
Si-an
Li-Żungowie
g. Hua
Lo
Lo-Żungowie
Żungowie z Jangkü
In-Żungowie
CZENG
Żung-Manowie
g. Hiung-er
Żungowie z Luhun
HÜ
CZ'EN
TS'AI
Tan
Han
Huai
Han
HING
Czang
WEI
Rzeka Żółta
Ti Czerwoni
g. T'aihang
Tsi
TS'AO
Żungowie
K'aifeng
Południowe koryto Rzeki Żółtej
SUNG
DOMENA KRÓLEWSKA I OKOLICE

Huai.[27] W roku 638 Ti są znowu w Wei, a w trzy lata później w Czeng. W roku 619 zagrażają oni zachodnim granicom państwa Lu. W roku 616 wtargnęli do Sung, a w 613 do Wei.[28]

Otóż ci barbarzyńcy, którzy pojawiają się bez przerwy i wszędzie na obszarze Chin centralnych, nie poruszają się bynajmniej konno, dokonując gwałtownych wypadów. Przeciw siedzącym na wozach bojowych Chińczykom walczą oni pieszo, jak Żungowie Północni, którzy w r. 713 zaatakowali Czeng, czy też jak Ti, z którymi Tsin miało w r. 540 kłopoty w środkowym Szansi.[29] Ti byli góralami. Inni barbarzyńcy, na przykład znad rzeki Huai, żyli na mokradłach. Nie ulega wątpliwości, że pojawiając się nagle ani jedni, ani drudzy nie przybywali z daleka. Jeżeli barbarzyńcy z Czterech Mórz mogli tak łatwo napadać na centralnie położone państewka, to z pewnością dlatego, że znali biegnące przez moczary i lasy ścieżki, które nadawały się do marszów zapewniających zaskoczenie. Ponadto w strefach nie zajętych pod uprawę, oddzielających państwa usadowione jak liczne wysepki na obrzeżu płaskowyżów i wzgórz, znajdowali oni punkty oparcia i odpoczynku w siedzibach dzikiej ludności.

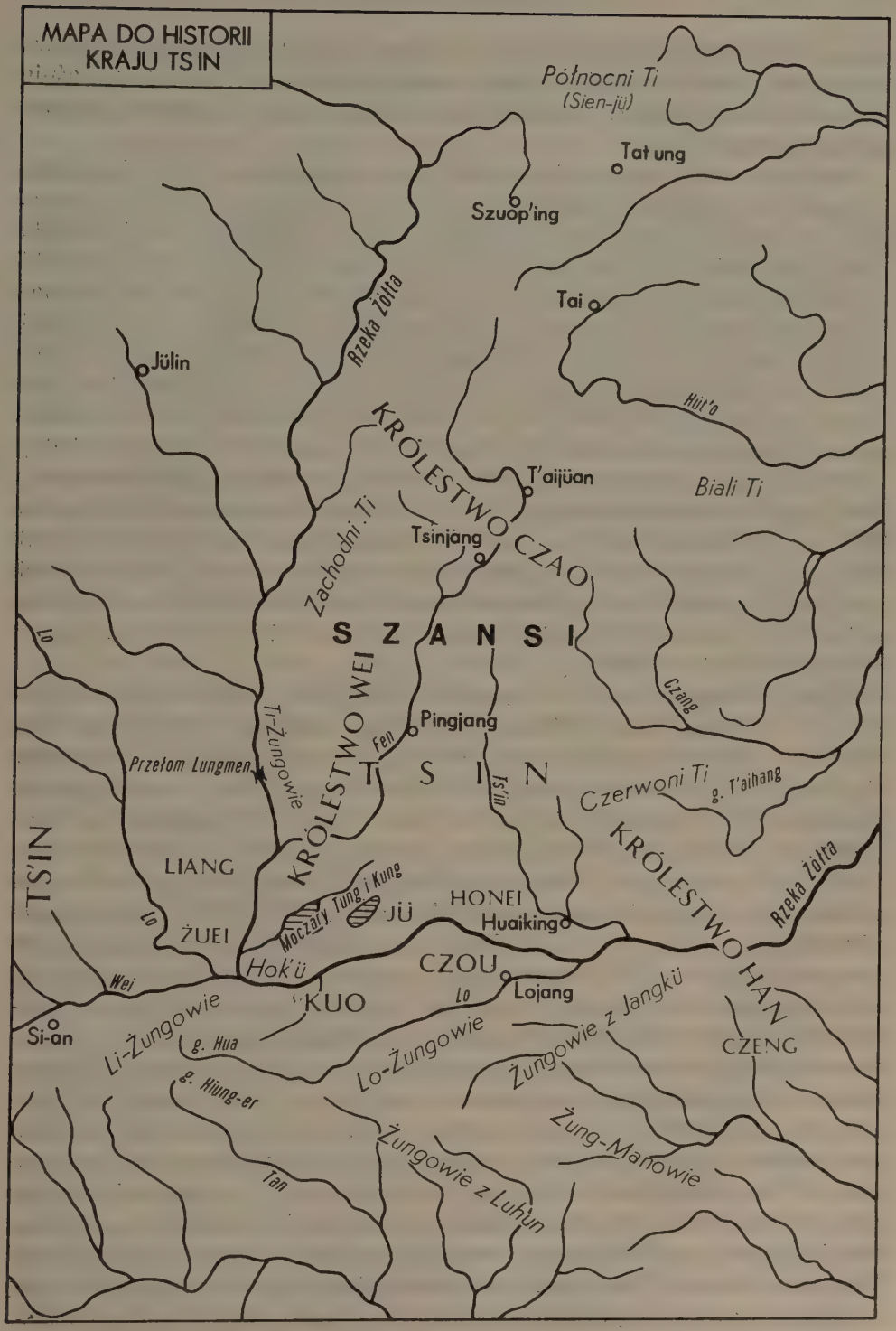
Siedziby te były liczne w samym sercu Chin. Widzimy oto, jak w r. 720 książę Lu[30] odnawia zawarte przez swego ojca przymierze z Żungami, którzy zamieszkiwali rejon moczarów oddzielających Honan od Szantungu, na pograniczu małego państewka Ts'ao. W roku 669 kraj Ts'ao został zaatakowany przez Żungów. W roku 667 Lu zaatakowało Żungów.[31] W roku 643 dopuścili się oni czynów karygodnych w domenie królewskiej, przy czym nie wiadomo nawet, skąd tam przybyli.[32] Lecz gdy w r. 648 lud Ti zaatakował króla, wspomagali go Żungowie z Jangkü, którzy zamieszkiwali rejon Lojangu, to jest okolice samej stolicy.[33] W roku 637 Żungowie z Luhun, mieszkający w górnej części doliny rzeki I, dopływu rzeki Lo, atakowali księstwa Ts'in i Tsin. W roku 605 zostali oni z kolei zaatakowani przez księcia Cz'u. Wynika z tego, że byli panami rejonu przełęczy i przesmyków między dopływami rzeki Lo a wysokimi dolinami, stanowiącymi dorzecze rzeki Han.[34] Na zachodzie mieszkali Żung-Manowie, którzy zajmowali górne partie dolin opadających ku rzece Huai. Na wschodzie, w pobliżu świętej góry środka (Sungszan), siedzieli inni barbarzyńcy, zwani I-żung. W roku 532 zaatakowali oni stolicę.[35] W roku 618 księstwo Lu zawarło traktat z Lo-żungami, którzy zamieszkiwali tereny między rzekami I a Lo, a więc jeszcze bliżej stolicy domeny królewskiej.[36] Otoczeni od południa różnymi plemionami Żung królowie Czou na północy swej domeny stykali się z innymi barbarzyńcami, zwanymi Mao-żung, którzy zadali im klęskę w r. 589[37], a zamieszkiwali niżej położone rejony południowego Szansi. Z tego, co powiedziano, widać, że Cztery Morza barbarzyńców leżały tuż u wrót miasta królewskiego i nie trzeba ich było szukać poza wytyczonymi przez myśl chińską idealnymi granicami Chin.

Kraje peryferyczne. — Podobnie jak królewska domena dynastii Czou, tak i kraje feudalne przypominały bastiony wciśnięte między siedziby barbarzyńców.

Weźmy na przykład kraj Tsin, któremu przeznaczony był wielki los i który byłby prawdopodobnie dokonał zjednoczenia Chin, gdyby się w r. 376 nie podzielił na trzy rywalizujące ze sobą księstwa: Czao, Han i Wei (zwane łącznie Trzema Tsin). Na początku okresu *Cz'un-ts'iu* księstwo Tsin zajmuje w dolnym Szansi wąski pas ziemi położonej na wschód od Rzeki Żółtej, w rejonie rzeki Fen. Kraj ten dominował nad nizinami, w przeważającej części zalanymi przez stojące wody (moczary Tung i Kung), które rozciągały się między Rzeką Żółtą a zmierzającą ze wschodu na zachód rzeką Fen. Była to prawdziwa gęstwina pełna lisów i wilków.[38] Roiło się tu od Żungów (zwanych Kiang-żungami lub Żungami z Kuaczou), którzy pozostawali w kontakcie z Li-żungami, zamieszkującymi po drugiej stronie Rzeki Żółtej lasy na południe od rzeki Wei, na pograniczu kraju Ts'in. W połowie VII w. p.n.e. książęta kraju Tsin zawarli sojusz z tymi Żungami. Książę Hien wziął za żonę kobietę z plemienia Li-żung, a w r. 626 Kiang-żungowie pomogli księstwu Tsin w wojnie z rywalizującym z Tsin krajem Ts'in.[39] Jeszcze w 557 r. ci sami Żungowie zachowali taką siłę i niezależność, że ich naczelnik mógł zmusić władcę Tsin, by ten dopuścił go do udziału w zgromadzeniu konfederacji chińskiej.[40] Od wschodu, od zachodu i od północy Tsin było otoczone plemionami Ti. Książę Hien (676—651), który pierwszy rozszerzył granice Tsin, przed poślubieniem kobiety z plemienia Li-żung wziął za żonę kobietę z plemienia Ti. Została ona matką księcia Wena, wielkiego hegemona. Jej brat, Czao Cz'uei, był głównym doradcą hegemona. Czao Cz'uei jest przodkiem władców Czao, głównego z trzech księstw powstałych po rozbiciu Tsin.[41] Siostra Czao Cz'ueia, matka księcia Wena, pochodziła z plemienia Ti, a ściślej mówiąc z Ti-hou lub Ti-żung. Owi Ti-żungowie (zwani również Żung-ti) są, jak się zdaje, identyczni z Wielkimi Żungami (jak widać, nazwy nadawane barbarzyńcom są bardzo nieprecyzyjne), którzy zamieszkiwali północ prowincji Szensi oraz zachód i północ prowincji Szansi. Byli oni panami odcinka Rzeki Żółtej, położonego powyżej przełomu Lungmen i oddzielali księstwo Tsin od Ts'in, swego późniejszego zwycięskiego rywala. Na północy plemiona Ti zajmowały wyżej położone części prowincji Szansi wraz z basenem T'aijüanu, i miały w swych rękach przełęcze, prowadzące na równiny prowincji Hopei. Ti oddzielali księstwo Tsin od kraju Jen. Na południowym wschodzie, w rejonie gór T'aihang, mieszkało najpotężniejsze z plemion Ti, zwane Białymi Ti.[42] Czerwoni Ti oddzielali kraj Tsin od państw Wei i Ts'i. Zarówno książę Wen, jak i Czao Cz'uei mieli za żony kobiety z plemienia Czerwonych Ti, ze szczepu Tsiang-kao-żu.[43]

Dzięki wyzyskiwaniu sojuszów z otaczającymi je plemionami barba-

rzyńskimi księstwu Tsin udało się wejść w kontakt z innymi państwami. Jak się zdaje, wysiłki tego księstwa były najpierw skierowane na południe. W pierwszej połowie VII w. p.n.e., działając w sojuszu z Żungami, książę Hien zagarnął małe państewka Kuo i Jü (r. 654), położone w zakolu Rzeki Żółtej, u samych granic domeny królewskiej.[44] Od tego momentu jego wpływy rozciągały się na cały średni bieg Rzeki Żółtej aż po Honei (tj. część prowincji Honan położoną na północ od Huangho). W tym rejonie księstwo Tsin zetknęło się bezpośrednio z państwem Wei, gdy książę Wen wszedł w posiadanie terenów Honei, które władcy Czou oddali mu w r. 635 jako zapłatę za obronę przed ludem Ti. Odtąd Tsin mogło ingerować w spory między państwami Czeng i Sung oraz stanowić przeciwwagę dla wzrastającego w Honanie wpływu książąt Cz'u. Jednocześnie rozwój terytorialny Tsin w rejonie średniego biegu Rzeki Żółtej prowadził do oddzielenia państw centralnych od Czerwonych Ti. Ci zaś, a szczególnie jedna z ich grup, zwana Ti-Olbrzymi, wywierali przez długi czas silny nacisk na państwa wschodu. W połowie VIII w. p.n.e. zaatakowali oni kraj Sung, a w początku VII w. kraje Ts'i, Lu i Wei.[45] W roku 660 książę Hien wykorzystał rywalizację między Białymi a Czerwonymi Ti i zaatakował tych ostatnich w ich górskich siedzibach we wschodnim Szansi (Tungszan).[46] Ostateczny podbój tych terenów nastąpił w początkach VI w. p.n.e. (od r. 600 do 592). Został on poprzedzony przez porozumienie z Białymi Ti. Jeden z naczelników Czerwonych Ti miał wówczas za żonę księżniczkę z rodu panującego w Tsin.[47] Po tym zwycięstwie państwo Wei popadło w całkowitą zależność od księstwa Tsin. Pozostawało jeszcze opanowanie północnego przejścia w kierunku prowincji Hopei. Pierwszym etapem był podbój wysoko położonego basenu T'aijüanu w środkowym Szansi. Dokonano go w r. 540. „Aby prowadzić walkę w tych wąskich i urwistych przejściach" z bijącym się pieszo przeciwnikiem, księstwo Tsin musiało zreformować swą taktykę wojenną i zmusić — co nie odbyło się bez trudności — szlachtę do przekształcenia się również w wojsko piesze.[48] Księstwo Tsin zwyciężyło i stało się panem wielkiego, bagnistego basenu, w którym pola były pokryte saletrą (Talu) i w którym tradycja umieszczała stolicę dynastii Hia. Stąd księstwo to podjęło w połowie V w. p.n.e. podbój barbarzyńskiego królestwa T'ai (w rejonie dzisiejszego Tat'ungu), którego książęta uważali się za potomków psa. Ten bogaty w konie kraj kontrolował wszystkie przejścia na równinę prowincji Hopei. Jego władcy mogli wywierać nacisk na położony na północy kraj Jen. Podbój tych terenów był dziełem potomka Czao Cz'ueia, niejakiego Czao Siang-tsy, którego siostra poślubiła księcia T'ai. Podbój był przygotowywany od początku VI w. p.n.e. przez opanowanie śmiało wysuniętego na północ przyczółka na terytorium plemienia Sien-jü (inaczej Północnych Ti).[49] Wyprawa, rozpoczęta w r. 529 zwykłym wypadem, była kontynuo-


MAPA DO HISTORII KRAJU TSIN
Północni Ti
(Sien-jü)
Tat ung
Szuop'ing
Tai
Rzeka Żółta
Jülin
Hui'o
KRÓLESTWO CZAO
T'aijüan
Biali Ti
Zachodni Ti
Tsinjang
SZANSI
Lo
Czang
Ti-Żungowie
Fen
Pingjang
Przełom Lungmen
TSIN
Tsin
Czerwoni Ti
g. T'aihang
KRÓLESTWO WEI
TSIN
LIANG
KRÓLESTWO HAN
Rzeka Żółta
Moczary Tung i Kung
JÜ
HONEI
Huaiking
Lo
ŻUEI
Hok'ü
CZOU
Wei
KUO
Lojang
Si-an
Li-Żungowie
g. Hua
Lo-Żungowie
Żungowie z Jangkü
CZENG
g. Hiung-er
Żung-Manowie
Tan
Żungowie z Luhun

wana w roku następnym przez armię wyposażoną w przyrządy oblężnicze. Podjęta na powrót w r. 526, dobiegła końca dopiero w r. 519. Wtedy właśnie księstwo Tsin weszło w bezpośredni kontakt z ludami zamieszkującymi północne stepy.[50]

Dominacja nad krainami zachodu była trudniejsza do osiągnięcia, a przede wszystkim trudniejsza do utrzymania. W początkach VII w. p.n.e. Tsin dotarło do Rzeki Żółtej, wzniosło na jej brzegach forty i szukało okazji usadowienia się na prawym brzegu rzeki.[51] Nawiązywało stosunki z Żungami mieszkającymi na południe od rzeki Wei, a na północy uprawiało politykę sojuszów z władcami państwa Liang. Władcy ci, usadowieni u zbiegu rzek Lo i Żółtej, usiłowali rozszerzyć swój kraj na północ, w kierunku wielkiego zakola Huangho. Wznosili oni mury i budowali miasta nie mając jednak dość ludzi, by je obsadzić.[52] Zamieszki, jakie wywołała sprawa następstwa po księciu Hienie, które osłabiły kraj Tsin między r. 651 a 634, przeszkodziły państwu Tsin w zagarnięciu łatwej zdobyczy, jaką mógł być dla niego kraj Liang. Sytuację tę wykorzystało księstwo Ts'in, a więc właśnie ten kraj, który Tsin chciało zamknąć w basenie rzeki Wei. Tsin pokonane w bitwie stoczonej w ważnym punkcie, który stanowi miejsce, gdzie rzeka Wei i jej dopływy wpadają do Rzeki Żółtej, a ta skręca w kierunku wschodnim, musiało oddać księstwu Ts'in terytoria na zachód od Rzeki Żółtej (r. 645).

Zajmując wpierw tereny aż po przełom Lungmen, księstwo Ts'in wchłonęło w r. 640 kraj Liang. Między tymi dwoma krajami — tj. między Tsin a Ts'in — które odtąd pozostawały w bezpośredniej styczności, rozpoczęła się, wygrana ostatecznie przez Ts'in, rywalizacja, która — przerywana nieszczerze zawieranymi pokojami — miała trwać aż po ustanowienie cesarstwa. Każde z tych dwóch państw starało się zdobyć władzę nad barbarzyńcami, przy czym supremacja przypadała temu, kto zapewnił sobie w danym momencie ich sojusz. Jednakże od r. 626 księstwo Ts'in zapewniło sobie przewagę, a w r. 623 książę Mu z Ts'in stał się „Naczelnikiem Żungów Zachodnich".[53] W początku VI w. p.n.e. Tsin odzyskało częściowo wpływy, doprowadzając do utworzenia pod swym zwierzchnictwem konfederacji Białych Ti.[54] Książęta z Ts'in zwyciężyli ostatecznie, gdy posuwając się dolinami rzek King i Lo zdołali w IV w. p.n.e. zagarnąć równiny Szensi, które rozciągają się od zachodu nad Rzeką Żółtą płynącą tu z północy na południe.[55] Wówczas księstwo Czao, spadkobierca księstwa Tsin na terenach prowincji Szansi, straciło ostatecznie tereny na prawym brzegu Huangho. Wysiłki tego kraju zmierzające do rozciągnięcia władzy nad barbarzyńcami Hu nie powiodły się, mimo iż księstwo to, usiłując przejąć sposoby walki wroga, stworzyło oddziały konnych łuczników.[56] Tak więc księstwo Tsin, które pierwotnie zajmowało tylko niewielki okręg górski, opanowało całą dzisiejszą prowincję Szansi, zdobywając teren krok

po kroku, zajmując wpierw przełęcze i wejścia do dolin. Dzięki wchodzeniu w związki pokrewieństwa, sojuszom i penetracji, za którą szły akcje sił zbrojnych, państwu temu udało się skupić wokół siebie grupy barbarzyńców, wykorzystując najpierw rozdźwięki między nimi, a następnie dokonując zaboru ich ziem i asymilacji ich ludności.

Historia innych wielkich państw feudalnych jest podobna do historii kraju Tsin. W początkach epoki historycznej wszystkie one były małymi państewkami, zamkniętymi w trudno dostępnych krainach. Kraje, które mogą się szczycić największymi sukcesami, to państwa peryferyczne. Mogły one brać na służbę olbrzymie masy barbarzyńców, osiadłych na stepach, w górach i w strefach podmokłych. Skupiły ich wokół wielkiego basenu Rzeki Żółtej. Myśl tych państw przygotowywała zjednoczenie Chin.

Wielkimi hegemonami VII w. p.n.e. byli władcy marchii. W czasie, gdy z pomocą plemion Żungów i Ti kraje Tsin i Ts'in tworzyły wielkie państwa w prowincjach Szansi i Szensi, kraj Ts'i, dążący do skupienia na północy i na południu barbarzyńców nadmorskich i dokonujący podboju górali z przylądka Kiaoczou, uczynił z Szantungu rozległe państwo. W tym samym czasie na południu kraj Cz'u rozszerzając swą domenę zarówno na wschód jak i na zachód, zdobywając podmokłe tereny nad rzeką Huai, góry Sycz'uanu, a nawet góry Jünnanu, skonfederował plemiona Man oraz I wokół basenu prowincji Hupei, a poprzez doliny górnego biegu rzek Han i Huai napierał ze wzrastającą siłą na państwa centralne, położone w Honanie. Wśród tych ostatnich jedno tylko, a mianowicie państwo Sung, mogło w pewnym momencie dziejowym myśleć o tym, by stać się również krajem potężnym. Było ono w bezpośredniej styczności z barbarzyńcami mieszkającymi nad rzeką Huai. W początku VII w. p.n.e. starało się wykorzystać ich siłę, by sprawować hegemonię.

Sprawować hegemonię znaczyło tyle, co przewodzić państwom położonym centralnie. Celem wszystkich hegemonów było więc opanowanie zachodniego Honanu. Tu znajdowało się serce starożytnych Chin. Tu ukształtował się naród chiński. Honan, kraj podzielony, lecz stosunkowo łatwo dostępny, którego doliny rozchodzą się promieniście we wszystkich kierunkach, kraj przejściowy między płaskowyżami lessowymi, oddzielonymi od siebie zamkniętymi dolinami, a na wpół zalanymi przez wody i rozdzielonymi przez mokradła aluwialnymi równinami, był pierwotnie podzielony między maleńkie państewka i słabe plemiona barbarzyńskie. Wokół niego, na terenach rozleglejszych i bez wątpienia rzadziej zaludnionych, zamieszkałych przez bardziej ruchliwą ludność, kształtowały się wielkie państwa. Powiększały one swe domeny wpierw w kierunku zewnętrznym, dążąc (jak to widać z przykładu kraju Tsin) do przerwania łączności swych rywali z barbarzyńcami, usiłując w inne strony skierować kierunek ekspan-

sji przeciwnika i wywrzeć na siebie wzajem wpływ przez okrążenie, przy czym wszystkie te państwa razem wywierały nacisk na państwa położone centralnie, które każde z nich zamierzało podbić. W ten sposób dokonywało się charakterystyczne przemieszanie. Gdy w centrum powstawał naród chiński, na peryferiach tworzyły się państwa, które zamierzając opanować środek Chin same stały się chińskimi.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ JEDNOSTEK PROWINCJONALNYCH

Zestawiając pewne fakty, można uprzytomnić sobie znaczenie procesu zjednoczenia, który się dokonywał w okresie feudalnym. W Honanie w r. 478 mieszkańcy miasta Żungczou (lub Żungcz'eng, co znaczy „miasto Żungów") zbuntowali się przeciw swemu panu, księciu Wei, który ośmielał się traktować ich jako barbarzyńców.[57] Książę był niewątpliwie zdania, że mieszkańcy tego miasta jeszcze się nie zasymilowali, lecz oni sami uważali się za Chińczyków i czuli się nimi. Kilka lat wcześniej (w r. 500) ludzie pochodzący z Lai w Szantungu, którzy od co najmniej stu lat pozostawali w bezpośredniej styczności z księstwem Ts'i i którzy w r. 566 zostali podbici, włączeni do tego państwa i przesiedleni, byli ciągle jeszcze uważani za prostych barbarzyńców, wykonujących dzikie tańce.[58] Taka była o nich opinia tych, którzy uważali się za przedstawicieli ducha dawnych Chin. Książęta z kraju Ts'i nie powinni byli jednakże pogardzać barbarzyńcami z Lai, gdyż oni sami poczęli dopiero w tych czasach zdobywać wiadomości, tyczące tradycyjnego rytuału. Z drugiej zaś strony przyznać trzeba, iż poczynając od końca IV w. p.n.e. księstwo Ts'i słynęło z wysokiej kultury i łask, którymi obdarzano tam uczonych. „Były ich (w Ts'i) setki; było ich (tam) prawie tysiąc." [59]

Wprawdzie Honan uważany był za Kwiat Środka (*Czung-hua*), jednakże cywilizacja chińska rozwijała się przede wszystkim w prowincjach położonych peryferycznie. Właśnie tam, w mniej lub bardziej trwałych federacjach, skupionych wokół potężnego przywódcy, odczuwano z największą siłą dumę z faktu przynależności do narodu chińskiego. Właśnie tam można było nabrać przekonania o swej wyższości nad barbarzyńcami i wynikających z tego obowiązkach. W początkach VII w. p.n.e., podczas wielkiej wojny przeciw barbarzyńcom Ti, którzy wzniecili bunt w różnych rejonach, Kuan Czung, minister księcia z Ts'i, sformułował zasadę, że „wszyscy Chińczycy (*czu Hia*) są krewnymi".[60] Tak więc nierzadko budowano wspólnym kosztem mury obronne przeciw „barbarzyńcom, [którzy] są wilkami o nienasyconej chciwości".

Przykładem wspólnego działania są mury wzniesione w r. 658 w Hing (prowincja Hopei) przez żołnierzy z księstw Ts'i, Sung, Ts'ao, a także i te,

które w Wei (północny Honan) wybudowali w r. 648 książęta pod przywództwem hegemona z Ts'i.[61]

W czasach najdawniejszych państwo lenne składało się z otoczonego murem miasta, wokół którego rozciągało się bronione innym murem przedmieście. W obrębie murów znajdowały się pola uprawne, poza ich obrębem były ziemie nie uprawiane, porosłe lasami góry, moczary pokryte trzciną i zaroślami. Miasto, siedziba pana, służyło ludziom za schronienie, a zależnie od oddalenia od pana mieszkańcy byli poddani mniej lub bardziej surowym prawom i obciążeniom w zakresie pańszczyzny. Tylko mieszkańcy otoczonej murem domeny (*feng-t'ien*) mieli obowiązek składania darów z okazji ślubów córek władcy.[62] Państwa położone peryferycznie, które powiększały swe tereny przez asymilowanie ludów barbarzyńskich, odsunęły daleko swe wyznaczone murem granice. Jeden z pomieszczonych w *Szy-kingu* utworów, datowany na koniec VII w. p.n.e., opiewa budowę muru, którego zadaniem miało być powstrzymanie naporu koczowników z Północy.[63] Budowle tego typu poczęły się mnożyć. Zadaniem nowo wznoszonych murów była przede wszystkim obrona wielkich państw przed barbarzyńcami, których rywale usiłowali podjudzać do najazdów, by w ten sposób zaatakować przeciwnika od tyłu. Gdy na przykład w początkach IV w. p.n.e. księstwo Ts'in wybudowało długi mur w dzisiejszej prowincji Kansu, zamierzało ono w ten sposób zapewnić sobie obronę nowo zdobytych ziem przed nie podbitymi jeszcze plemionami, jednakże sam fakt rozszerzenia terytorium w tym właśnie kierunku spowodowany był chęcią niedopuszczenia do oskrzydlenia przez powstałe po rozpadzie księstwa Tsin kraje, które także powiększały swe domeny w kierunku północnym.[64] Księstwo Wei * (jedno z Trzech Tsin) odpowiedziało na tę akcję ufortyfikowaniem w r. 353 brzegów rzeki Lo. Wzniesiony przez to księstwo mur biegł aż do północno-wschodniego krańca wielkiego zakola Huangho. Podobnie też król Wu-ling z Czao (325—299) wybudował mur na północy Szansi. Czao wznosiło także fortyfikacje dla obrony przed księstwem Wei (w r. 333) oraz budowało na wschodzie umocnienia broniące jego terenów przed położonym w dzisiejszej prowincji Hopei państwem Jen (w r. 291).[65] Od roku 369 książę Czungszanu, jednego z państw prowincji Hopei, począł wznosić mur dla obrony przed Czao. Podobnie też w końcu V w. p.n.e. król Süan z Ts'i wzniósł mur o długości przekraczającej tysiąc *li* **, który miał stanowić zaporę przeciw najazdom barbarzyńców znad rzeki Huai, lecz który w rzeczywistości oddzielał ten

* W starożytnych Chinach istniały dwa państwa o homofonicznej nazwie Wei (pisanej zresztą różnymi znakami): jedno z nich położone było na północ od księstwa Ts'ao; drugie powstało po rozpadzie księstwa Tsin i położone było na południowym zachodzie dzisiejszej prowincji Szansi (przyp. tłum.).

** Chińska miara długości, dzisiaj około 0,5 km (przyp. tłum.).

kraj od księstwa Cz'u.[66] Wreszcie państwo Cz'u ze swej strony wybudowało na północnym zachodzie prowincji Hupei mury w Fang. Mury te wyznaczały granicę ekspansji tego kraju w kierunku państw centralnych.[67]

Oto jakimi sposobami państwa chińskie wyznaczały sobie prawdziwe granice. W czasie gdy pod naciskiem marchii dokonywało się wymieszanie ludności, powstawały również jednostki rzędu prowincji. A więc na początku powstała cywilizacja chińska i prowincje chińskie. Potem dopiero w tym kraju, położonym wokół starożytnych Chin, państwa feudalne poczęły przejawiać dążność do stworzenia jednolitej organizacji państwowej.

Na temat powstania służb publicznych i dóbr państwowych mamy jedynie bardzo niepełne informacje. Znamienne jest, że informacje te pochodzą prawie wyłącznie z państw, które sprawowały hegemonię. Widać z tego, że podstawowe zasoby wielkich państw powstały z kontrybucji dostarczanych przez skonfederowanych władców feudalnych. Oto na przykład kraj Czeng wielokrotnie skarży się, że księstwo Tsin żąda składania ciężkich danin. Daniny te składały się z tkanin i koni. Obejmowały też bezpłatne prace na rzecz tego księstwa.[68] Wielcy książęta usiłowali zapewnić sobie dochody, które nie miałyby charakteru doraźnego. Księstwo Ts'i uchodzi (jak mówią, od X w. p.n.e.) za kraj, który „dbał o rozwój rzemiosła i kupiectwa, popierał korzystny handel rybami i solą".[69] Za panowania księcia Huana (685—643), pierwszego z hegemonów, Kuan Czung wprowadzając reformy „ustanowił podatek od monety, ryb i soli, by w ten sposób przyjść z pomocą biednym i wynagrodzić ludzi mądrych i zdolnych".[70] Przypisywane Kuan Czungowi dzieło ukazuje księcia i jego mądrego ministra jako otaczających troską kopalnie, metalurgię i monetę.[71] W roku 521 istniała w Ts'i dość skomplikowana administracja. Monopol produktów leśnych, produktów jezior i mokradeł, monopol basenów hodowli mięczaków i monopol salin podlegały różnym jednostkom.[72] W kraju Tsin góry, mokradła, lasy i saliny stanowiły także „skarb państwa".[73] Jak się zdaje, saliny były podstawą bogactwa narodowego. Wzbogacały je z pewnością także kopalnie. Księstwo Cz'u dysponowało zasobami miedzi, z których mogło czerpać dochód dla opłacenia sojuszu z krajem Czeng (w r. 641).[74] Kraj Tsin posiadał żelazo. W roku 510 nałożył on na każdego ze swych poddanych kontrybucję polegającą na obowiązku dostarczenia jednego korca rudy.[75]

Od chwili gdy państwa objęły swymi wyznaczonymi murem granicami tereny, które niegdyś były jedynie marchiami otaczającymi mury ich przedmieść, podjęto prawdopodobnie wielkie prace zmierzające do prze-

kształcenia górskich lasów i błotnistych dolin w dobra narodowe. Tu właśnie mitologia polityczna umieszczała siedziby demonów, przeciw którym uzbrojony w magię pan feudalny bronił swego ludu (a demony te bardzo przypominają barbarzyńców). Jest prawdopodobne, że przypisywane odległym przodkom prace nad zagospodarowaniem kraju zostały w rzeczywistości wykonane przez odpowiednio zamożnych i dysponujących wystarczającą ilością narzędzi panów feudalnych, którzy byli w stanie dostarczyć swym chłopom nowe pola uprawne. Prace te wymagały licznej siły roboczej i zdolnych techników. Napawały one bojaźnią umysły nawykłe do rutyny. Wierzono, że ich podjęcie narażało państwo na niebezpieczeństwo. Istnieje związany z tym znamienny zabytek.

Widząc, że kraj Ts'in odnosi sukcesy w swych przedsięwzięciach, książę państwa Han chciał go zrujnować [...] Posłał mu więc hydrografa [...] Ten zdradziecko doradził księciu z Ts'in, by przekopał kanał, który poprowadziłby wody rzeki King poczynając od góry Czuang i od Huk'ou na zachodzie wzdłuż gór północnych tak, by na wschodzie uchodził on do rzeki Lo. Długość tego kanału miała wynosić ponad trzysta *li*. Kanał miał być wykorzystany do nawodnienia pól. Prace były już w połowie wykonane, gdy odkryto podstęp.[76]

Ts'in miało jednak odwagę, by wytrwać przy wykonaniu tego projektu, i w ten sposób zdołało ono przekształcić w uprawne ziemie mokradła, które zajmowały dotąd znaczną część jego terytorium.

Gdy kanał był ukończony, wykorzystano go do odprowadzenia wód stojących oraz do nawodnienia pól pokrytych saletrą na przestrzeni czterech milionów morgów [...] Wówczas kraj położony wewnątrz przełęczy* [tj. Ts'in] stał się urodzajną równiną i nie było już więcej niedostatku. Dzięki temu księstwo Ts'in stało się tak bogate i potężne, iż pokonało wszystkich panów feudalnych.[77]

W podobny sposób Si-men Pao (między r. 424 a 387) przyczynił się do bogactwa kraju Wei przeprowadzając drenowanie i nawodnienie rejonu Honei, położonego między Rzeką Żółtą a rzeką Czang.[78]

Szkoda, że nie mamy więcej informacji o podejmowanych przez państwo wielkich pracach, które uczyniły z Chin kraj o nieprzerwanej kulturze i umożliwiły im stanie się krajem o jednolitej ludności. Istnieją po-

* Po przepłynięciu przez pustynne obszary Ordosu Rzeka Żółta toczy swe wody z północy na południe (stanowiąc granicę tradycyjnych prowincji, zwanych dziś Szansi i Szensi). W pewnym momencie rzeka ta skręca ostro na wschód, przyjmując wody rzek Wei i Północnej Lo. Zakręcając na wschód przepływa dalej wąskim przełomem przez góry oddzielające basen rzeki Wei od równiny prowincji Honan. Ten właśnie przełom Rzeki Żółtej (wraz z oddzielającymi basen Wei od równiny Honanu przejściami górskimi) nosi tradycyjną nazwę przełęczy. „Kraj wewnątrz przełęczy" — to rejon dawnego księstwa Ts'in, oddzielonego od reszty Chin pasmami górskimi (przyp. tłum.).

wody, by sądzić, że prace te wykonano w okresie Królestw Walczących i że są one dziełem epoki, którą tradycyjna historia przedstawia jako czasy anarchii. Fakt, iż przedsięwzięcia te były traktowane jako szalone i prowadzące do ruiny, wskazuje na to, jak dalece nowa i słabo ugruntowana była jeszcze sama koncepcja wielkich i aktywnych państw.

Wszystko, co zmierzało do jakiegokolwiek wzmocnienia władzy centralnej, było także uważane za bezbożną innowację. Równie źle jak dzieła techników znamy też dzieło, którego dokonali legiści.* W okresie Królestw Walczących wykonano z pewnością wielkie prace legislacyjne. O pracach tych nie wiemy nic bliższego poza tym, co wzbudzało sprzeciw i krytykę. W końcu VI w. p.n.e. ogłoszono liczne kodeksy: w księstwie Czeng w r. 535, w Tsin w 512.[79] Były one wyryte na kotłach. Historia zapewnia, że odlanie tych kotłów miało sprowadzić najgorsze klęski. Miało to na przykład spowodować pojawienie się na niebie ognistej gwiazdy, w następstwie czego — jak twierdzi oficjalna historia — stolica kraju Czeng została zniszczona przez pożar.[80] W ten sposób została ukarana zbrodnia, której winni byli nowatorzy. Zbrodnia ta polegała na próbie zastąpienia zwyczaju prawem. Jak się zdaje, legiści zmierzali do zwiększenia znaczenia zarządzeń i wzmocnienia władzy książęcej. Nie ulega wątpliwości, że nie ograniczali się oni jedynie do zaostrzenia kar — co się im zarzuca — jest jednak prawdopodobne, iż w zakresie ustawodawstwa rozwój koncepcji państwa wyrażał się przede wszystkim w ostrzejszych zarządzeniach oraz surowszych karach za obrazę majestatu. Kodeksy zmierzały wyraźnie do zmniejszenia władzy lokalnej arystokracji i prywatnych stowarzyszeń. Innowacje administracyjne Tsy-cz'ana w księstwie Czeng były uważane za zamach na prawa prywatne: „Weźmy nasze szaty, nasze kapelusze. Ukryjmy je dobrze! Bierzmy nasze ziemie, łączmy się (by ich bronić). Kto zabije Tsy-cz'ana? Pomożemy wybawcy temu!" Lecz plebs ocenił, jak się zdaje, dość szybko korzyści wynikające z interwencji państwa: „Mamy dzieci, mamy młodzież. Tsy-cz'an je uczy! Mamy ziemię. Tsy-cz'an czyni ją żyzną! Gdy Tsy-cz'an umrze, kto nastąpi po nim?" [81]

Przed panowaniem dynastii Ts'in żadnemu z wielkich państw chińskich nie udało się doprowadzić do ruiny arystokracji. Jedyną interesującą próbę w tym kierunku uczyniono w kraju Tsin, lecz skutek był mierny. Książę Hien z Tsin usiłował otoczyć od południa i od północy kraj Ts'in rozciągając swą władzę na plemię Li-żungów i na księstwo Liang. Jedynie dzięki wykorzystaniu zamieszek, które osłabiły rywala po śmierci księcia Hien, udało się księstwu Ts'in rozerwać zaciskające się wokół niego klesz-

* Tym dość sztucznym terminem w sinologii polskiej przyjęto określać zwolenników starożytnej „szkoły praw" (*fa-kia*), stanowiącej jeden z głównych kierunków filozofii chińskiej przed II w. p.n.e. (przyp. tłum.).

cze. Liczne gałęzie rodu książęcego toczyły spór o władzę, a księstwo Ts'in, popierając jednych przeciw drugim, zdołało zawrzeć korzystne traktaty. Wówczas w księstwie Tsin podjęto decyzję nieobdarzania synów książąt stanowiskami ni ziemiami.[82] W tym okresie myśl o przekształceniu całego państwa w bezpośrednią domenę władcy była jeszcze tak śmiała, że wydała się nie do wprowadzenia. Książę Cz'eng (605—598) utrzymał w mocy przyjętą zasadę, choć rozdawał stanowiska i ziemię, jeśli nie swym krewnym, to przynajmniej dygnitarzom. Jest wszakże prawdą, iż dbał on, by najstarsi synowie tych dygnitarzy nie mieli prawa dziedziczenia. Żywił zapewne nadzieję, że przez podział apanaży uda się zapobiec powstawaniu tak potężnych rodów jak te, które wywodziły się z rodziny książęcej.[83] W rzeczywistości jednak nie udało się uniknąć rozdzielenia ziem po każdorazowym podboju między zwycięskich dowódców wojsk.[84] Powstało sześć wielkich rodów. W roku 514 udało się im wyeliminować młodsze gałęzie domu książęcego. Książęta Tsin czynili wysiłki, by utrzymać stałe współzawodnictwo między tymi rodami. Zwalczały się one rzeczywiście, lecz gdy liczba ich zmniejszyła się do trzech (Han, Wei i Czao), udało się im z kolei wyzuć z dziedzictwa władców Tsin i dokonać podziału terytorium księstwa (r. 403). Warto przy tym zapamiętać, że księstwo Czao zachowało większą część (całą północ) prowincji Szansi, podczas gdy Han i Wei podzieliły się południem tej prowincji oraz tym, co księstwo Tsin zdobyło w Honanie.

Okres feudalny spowodował nie tyle powstanie państw, co jednostek rzędu prowincji. Wszystkie te prowincje, których zarysy poczynają się wówczas wyłaniać, miały swój udział w tej samej cywilizacji. Formował się naród chiński. Ziemia chińska była zagospodarowana. Pozostawało jeszcze stworzenie samych Chin. Pozostawało przede wszystkim stworzenie państwowości chińskiej.

PRZYPISY

[1] Daty podane wedle *Cz'un-ts'iu* lub wedle Sy-ma Ts'iena mają jedynie wartość orientacyjną. Przypisywanie im zbyt wielkiej dokładności byłoby z pewnością niezbyt rozsądne.

[2] Por. ważną notę Chavannesa w SMT, I, s. 102.

[3] Richthofen uważał, iż uda mu się (por. *China*, I, s. 317) na podstawie danych z *Jü-kungu* opisać drogę najeźdźców przybyłych z zachodu.

[4] SMT, I, s. 126, przyp. 2.

[5] SMT, I, s. 108, 109, 113 i 144, III, s. 521.

[6] SMT, III, s. 524.

[7] *Szy-king*, C, s. 361, 336, 406 i 407 daje opis lasu w dzisiejszym Hopei.

[8] Ibid. s. 363.

[9] *Mencjusz*, L, s. 126.

[10] *Lie-tsy*, o. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, s. 30.

[11] *Tso-czuan*, C, t. III, s. 30; Granet, *Danses et légendes...*, s. 560; Maspero, *Les légendes mythologiques dans le Chou king*, s. 51.
[12] Granet, op. cit., s. 563.
[13] *Lie-tsy*, o. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, s. 135.
[14] *Tso-czuan*, C, III, s. 641.
[15] SMT, IV, s. 15.
[16] SMT, IV, s. 9.
[17] *Tso-czuan* C, III, s. 558; Granet, op. cit., s. 176.
[18] SMT, IV, s. 93 i nn.; Granet, op. cit., s. 408.
[19] *Szy-king*, C, s. 407 i nn.
[20] SMT, I, s. 285.
[21] SMT, I, s. 293.
[22] *Tso-czuan*, C, I, s. 42.
[23] Ibid., s. 215 i 218.
[24] Ibid., s. 277.
[25] Ibid., s. 283.
[26] Ibid., s. 286 i 290.
[27] Ibid., s. 312.
[28] Ibid., s. 326, 357, 484, 498 i 515.
[29] Ibid., I, s. 50, i III, s. 28.
[30] Ibid., I, s. 13.
[31] Ibid., s. 187 i 189.
[32] Ibid., s. 312.
[33] Ibid., s. 330.
[34] Ibid., s. 575, i III, s. 619.
[35] Ibid., III, s. 163.
[36] Ibid., I, s. 490.
[37] Ibid., II, s. 3.
[38] Ibid., s. 293, i III, s. 504.
[39] Ibid., I, s. 481.
[40] Ibid., II, s. 291.
[41] SMT, IV, s. 259 i 283; SMT, V, s. 12.
[42] *Tso-czuan*, C, I, s. 606.
[43] SMT, IV, s. 283.
[44] *Tso-czuan*, C, I, s. 253.
[45] SMT, IV, s. 115.
[46] SMT, IV, s. 261.
[47] *Tso-czuan*, C, I, s. 592, 593, 606, 654, 660.
[48] Ibid., III, s. 28.
[49] Ibid., s. 197.
[50] Ibid., s. 238, 253, 343 i nn.
[51] SMT, IV, s. 266.
[52] *Tso-czuan* C, I, s. 319.
[53] SMT, II, s. 41.
[54] *Tso-czuan* C, I, s. 593.
[55] SMT, II, s. 63.
[56] SMT, V, s. 81.
[57] SMT, IV, s. 210.
[58] Granet, *Danses et légendes...*, s. 172 i nn.
[59] SMT, V, s. 258, 260.

[60] *Tso-czuan* C, I, s. 209.
[61] Ibid., s. 231 i 284.
[62] Ibid., III, s. 323 i 667.
[63] *Szy-king* C, s. 188.
[64] BEFEO, III, s. 222 przyp. 4; SMT, II, s. 61; V, s. 71.
[65] SMT, V, s. 64, 154, 58.
[66] SMT, IV, s. 406.
[67] SMT, III, s. 218.
[68] *Tso-czuan* C, II, s. 411, 571.
[69] SMT, IV, s. 40.
[70] SMT, IV, s. 49.
[71] *Kuan-tsy* wyzyskujące niektóre dawne dane jest dziełem, w którym czuje się ducha administratorów z epoki Han.
[72] Główny dokument znajduje się w *Tso-czuanie*, C, III, s. 323.
[73] *Tso-czuan* C, II, s. 56.
[74] Ibid., I, s. 317.
[75] Ibid., III, s. 456.
[76] SMT, III, s. 523.
[77] Ibid.
[78] Ibid., III, s. 511.
[79] *Tso-czuan* C, III, s. 116 i 457.
[80] Ibid., III, s. 119 i 122.
[81] Ibid., II, s. 561.
[82] Ibid., I, s. 573.
[83] SMT, IV, s. 321.
[84] SMT, V, s. 133 i 24.

Rozdział III

CESARSTWO

USTANOWIENIE JEDNOŚCI CESARSTWA

Dzieło władców Ts'in. — W pierwszych wiekach okresu *Cz'un-ts'iu* skończyła się izolacja polityczna. Dla przeciwstawienia się najazdom Żungów i Ti lub też dla zapobieżenia wewnętrznemu nieładowi powstawały, tworzone na określony czas, niezbyt silne i nietrwałe ligi. Zawiązywano je i rozwiązywano zależnie od potrzeby chwili. Odpowiadały one interesom małego okręgu. Ich celem było utrzymanie lokalnego *status quo*. Wśród feudałów panowała wówczas — jak się zdaje — zasada wzajemnej pomocy.

U schyłku tego okresu dyplomacją rządzą już interesy na szczeblu prowincji. Wydaje się, że można zaobserwować pojawienie się czegoś w rodzaju polityki wielkich mocarstw. Mocarstwa te, skupiając swe największe siły na marchiach, powiększają się w kierunkach odśrodkowych i wchłaniają nowe siły. Natomiast wewnątrz konfederacji usiłują one zorganizować swe strefy wpływu. Stąd wynika znaczenie, jakie mają wówczas wypadki polityczne zachodzące w małych, położonych centralnie państwach, takich jak Lu, Czeng czy Sung. Państwa te są jednakże jedynie klientami wielkich potęg peryferycznych. Te ostatnie wolą częstokroć, by powiększyło się terytorium ich protegowanych, aby nie rozciągać zbytnio swej władzy w Chinach środkowych. W tych czasach dyplomacja poszukuje równowagi. Posługując się okresowymi zgromadzeniami, usiłuje ona doprowadzić do wzajemnego porozumienia i jakiejś ugody.

Na początku okresu Królestw Walczących księstwom peryferycznym udało się stworzyć domeny rzędu prowincji, które — nie mając jeszcze dokładnie wyznaczonych granic — poczynają się już bezpośrednio ze sobą stykać. W tym samym momencie pojawia się praktyka zawierania sojuszów między mocarstwami. Księstwo Tsin jest zaniepokojone rozszerzeniem się strefy wpływów Cz'u w Honanie, lecz nie chcąc samo zaatakować tego kraju od czoła w Honanie nie ma żadnego sposobu wywarcia nań bezpośredniego nacisku. Posłużyło się więc księstwem Lu, swym wschodnim klientem, by wejść w kontakt z barbarzyńskim księstwem Wu. Księstwo to z należących do niego terenów w dzisiejszej prowincji Kiangsu

i Anhuei może od wschodu zagrozić księstwu Cz'u i ograniczyć jego postęp w kierunku południowego Honanu (r. 584).[1] Księstwo Wu, które uczy się walczyć od misji wojskowych z kraju Tsin, odniosło w r. 506 wielkie zwycięstwo nad krajem Cz'u. Jednakże Cz'u przygotowało odwet. Od roku 505 książęta państwa Jüe (położonego w Czekiangu) zaskakują księstwo Wu od tyłu, kładą kres jego sukcesom, a wreszcie w r. 473 niszczą je całkowicie. Wprawdzie księstwu Cz'u udało się w ten sposób uniknąć bezpośredniego niebezpieczeństwa, jednakże zmieniło ono tylko rywala. Musiało teraz użyć wszystkich swych sił przeciw księstwu Jüe (339—329). Cz'u udało się odebrać księstwu Jüe dawne terytorium kraju Wu i odepchnąć je na południe. Wypadki te skierowały aktywność księstwa Cz'u na wschód w momencie, gdy aktywność kraju Tsin (zatrzymana na zachodzie przez Ts'in) skierowała się również na kraje wschodnie. Skutkiem tej sytuacji był chwilowy wzrost politycznego znaczenia krajów północnego wschodu, tj. położonego w Szantungu księstwa Ts'i, które wyrosło na nową potęgę, oraz położonego w Hopei księstwa Jen. Polityką kieruje wówczas tzw. Sześć Królestw, tj. Cz'u, Ts'i, Jen oraz trzy państwa powstałe z rozbicia księstwa Tsin (zwane trzema Tsin): Czao, Han i Wei. Tymczasem jednak na zachodzie wzrasta potęga księstwa Ts'in. Jest to okres lig północno-południowych (*ho-tsung*) i lig zachodnio-wschodnich (*lien-heng*) * (*tsung* oznacza łańcuch, a *heng* oznacza wątek tkaniny; *heng-tsung* mówi się o pionowo żłobionych bruzdach). W początkach okresu lig północno-południowych i zachodnio-wschodnich (IV i III w. p.n.e.) konfederacje wielkich potęg są chwilowe. Zmierzają one do ograniczenia sukcesów jednego z dużych królestw. Te zaś usiłują sobie wzajemnie psuć szyki. Organizowane przez nie ligi mają pełnić rolę zapór.[2]

Pod koniec tej epoki rozgrywki ograniczają się tylko do walki między księstwami Ts'i i Cz'u. Cz'u przewodzi ligom północno-południowym, które mają przeciwstawić się postępowi księstwa Ts'in w kierunku wschodnim. Ligi północno-południowe zmierzają więc przede wszystkim do utrzymania chwilowego *status quo*.

Jak się zdaje, ligi te bazują na polityce opartej na podstawach federalizmu. W przeciwieństwie do tego księstwo Ts'in, przewodzące systemom *lien-heng* (a wyrazy te, znaczące pierwotnie „liga zachodnio-wschodnia", nabierają stopniowo znaczenia „rozciągać się od zachodu na wschód"), rozpoczyna politykę aneksji, zmierzającą do całkowitego zaboru wszyst-

* W sinologii polskiej pierwsze nazywa się zwykle ligami pionowymi, drugie zaś ligami poziomymi. Ligi pionowe łączyły państwa północy i południa przeciw państwom zachodu lub wschodu, zaś ligi poziome łączyły państwa zachodu i wschodu przeciw państwom północy lub południa. W przekładzie pozostawiono terminologię autora (przyp. tłum.).

kich krajów i stworzenia jednego, scentralizowanego państwa. Polityka księstwa Ts'in odniosła sukces. Zakończyła się ona ustanowieniem cesarstwa chińskiego.

Początki księstwa Ts'in były bardzo skromne. Początkowo było to maleńkie państewko w środkowej części prowincji Szensi, nad brzegami rzeki Wei. Otoczonemu ze wszystkich stron barbarzyńcami księstwu groziło uchwycenie w kleszcze, które wysuwało w jego kierunku księstwo Tsin, dążące do ściśnięcia przeciwnika jednocześnie od północnego wschodu i od południowego zachodu. Uścisk ten udało się jednak dość szybko rozluźnić. Stało się to, gdy Ts'in po walkach z Żungami z rejonów Tangszy (r. 714) i P'enghi (r. 697) oraz po zaanektowaniu małego państwa Kuo (tzw. Zachodniego Kuo, r. 687) stworzyło sobie korytarz, zapewniający dostęp do wielkiego zakrętu Rzeki Żółtej (Ho-k'ü) i centralnie położonych państw w Honanie. Odtąd trudno już było księstwu Tsin otoczyć z pomocą Li-żungów kraj Ts'in od południowego-wschodu.[3] W roku 677 Ts'in nawiązało kontakty z państwami Liang i Żuei położonymi na zachód od Huangho. Podbiło ono terytorium Żungów z Maotsin i zawładnęło ważną przeprawą przez Rzekę Żółtą, tzw. brodem Mao[4], a następnie zagarnęło kraj Liang (r. 640).[5] Ten rozwój terytorialny w kierunku północnego zachodu wzdłuż Huangho był wsparty uporczywą penetracją dolin górnego biegu rzek King i Lo. W roku 444 zwycięstwo nad Żungami z Ik'ü otworzyło księstwu Ts'in drogę do Kansu i wyżej położonych części prowincji Szensi. W końcu IV w. p.n.e. niebezpieczeństwo okrążenia przez Tsin od północnego zachodu przestało zagrażać księstwu Ts'in.[6]

Księstwo Ts'in mniej ingerowało w Honanie niż kraje Tsin czy Cz'u. Szybko porzucono myśl o zawładnięciu księstwem Czeng (630—628). Kraj Czeng, panujący nad przejściami w kierunku wchodnich dopływów rzeki Han (dzisiejsza prowincja Hupei), był obiektem walk między księstwami Tsin i Cz'u, które tu właśnie starały się nawzajem wyczerpać swe siły. W końcu Czeng zostało w r. 375 zagarnięte przez księstwo Han, jedno z tzw. Trzech Tsin. Niebezpieczeństwo otoczenia Ts'in od południowego wschodu mogłoby znowu zawisnąć nad księstwem Ts'in, gdyby kraj Tsin nie był już wówczas podzielony na trzy państwa, które nie umiały prowadzić wspólnej polityki. Prawdę mówiąc, księstwo Ts'in uprzedziło już to niebezpieczeństwo otaczając od zachodu basen rzeki Han. Moment decydujący nastąpił wtedy, gdy Cz'u, zaatakowane od wschodu przez działające z inspiracji księstwa Tsin księstwo Wu, musiało prosić Ts'in o zawarcie sojuszu. Od tej chwili księstwo Cz'u zaczęło się przesuwać ku wschodowi,

a kraj Ts'in mógł zachować dominującą pozycję wśród wszystkich państw południowego zachodu. Sojusz między Cz'u a Ts'in zawarto w roku 506.[7] W roku 475 Ts'in znalazło się w bezpośredniej styczności z krajem Szu (rejon miasta Cz'engtu w prowincji Sycz'uan). Zajmując przełęcze w górskim łańcuchu Ts'inling, przenika ono przez góry do wschodniej części basenu rzeki Han. W roku 441 rejon miasta Hanczung (południe prowincji Szensi) jest przedmiotem sporu między księstwami Cz'u i Ts'in, z których to ostatnie rozpoczyna działania w zachodniej części prowincji Hupei. W roku 387 zaatakowało ono kraj Szu i podbiło rejon Hanczungu.[8] W roku 316, po pokonaniu (r. 318) koalicji państw północnych (Han, Czao, Wei, Jen i Ts'i), popieranych przez Hiung-nu (Hunowie), Ts'in zagarnia kraj Szu, a nieco później podbija także kraj Pa (rejon miasta Czungk'ing w południowym Sycz'uanie).[9] Panując nad Kansu, Szensi i wschodnim Sycz'uanem księstwo Ts'in stało się wielkim mocarstwem zachodu. Natychmiast potem rozpoczęło ono podbój Chin wschodnich.

Podboju tego dokonano bardzo szybko. Ts'in zorganizowało armię lekką i ruchliwą. Przeważała w niej piechota i kawaleria. Inne państwa posługiwały się nadal wozami bojowymi i prowadziły wojnę według reguł taktyki feudalnej. Urządzały one wielkie demonstracje siły, a następnie rozpuszczały swe oddziały. Ts'in prowadziło wojnę w sposób nieubłagany. „Ścigało ono uciekinierów" i nie wahało się zabijać („na falach krwi pływały tarcze") ani dokonywać zaboru.[10] Przeciwnicy starali się przebłagać „dziką bestię" — jak nazywano kraj Ts'in — a panowie „na wyścigi zmniejszali swe terytoria, by ich części ofiarować krajowi Ts'in", lub też szukali ratunku w od dawien dawna znanych podstępach: spiskach czy też próbach zabójstwa.[11] Ts'in pozwalało im się wzajem wyniszczać. W latach 256—249 król Czao-siang (306—251) i jego następca „starli z powierzchni kraj Czou, a domena królewska została podzielona na dwa księstwa (zwane zachodnim i wschodnim Czou). Jednakże kolejne panowanie dwóch efemerycznych władców po śmierci tego księcia, a następnie okres regencji, zaznaczyły się w kraju Ts'in zahamowaniem ekspansji. Król Czeng, który wstąpił na tron w r. 247, musiał po dojściu do pełnoletności (r. 238) wpierw położyć kres buntowi. Dopiero w r. 235 udało się mu wyjść spod opieki swego ministra Lü Pu-weia (który zresztą uchodził za prawdziwego ojca władcy). W roku 234 książę Czeng rozpoczął kampanie wojenne. Działał bez zwłoki z decydującą o sukcesie szybkością. W roku 233 król Hanu „prosił, by mógł stać się jego poddanym". Jednakże Ts'in zmierzało do obalenia systemu feudalnego, toteż nie mogło się zadowolić deklaracją uznania podległości. W roku 230 Han zostało zaanektowane. Księstwo Czao podbito w r. 228, a Wei w r. 225. Księstwo Cz'u, zepchnięte od r. 278 całkowicie na wschód, na tereny prowincji Anhuei, zostało podbite w r. 223. Następnie w r. 222 pokonano kraj Jen, a wreszcie w r. 221

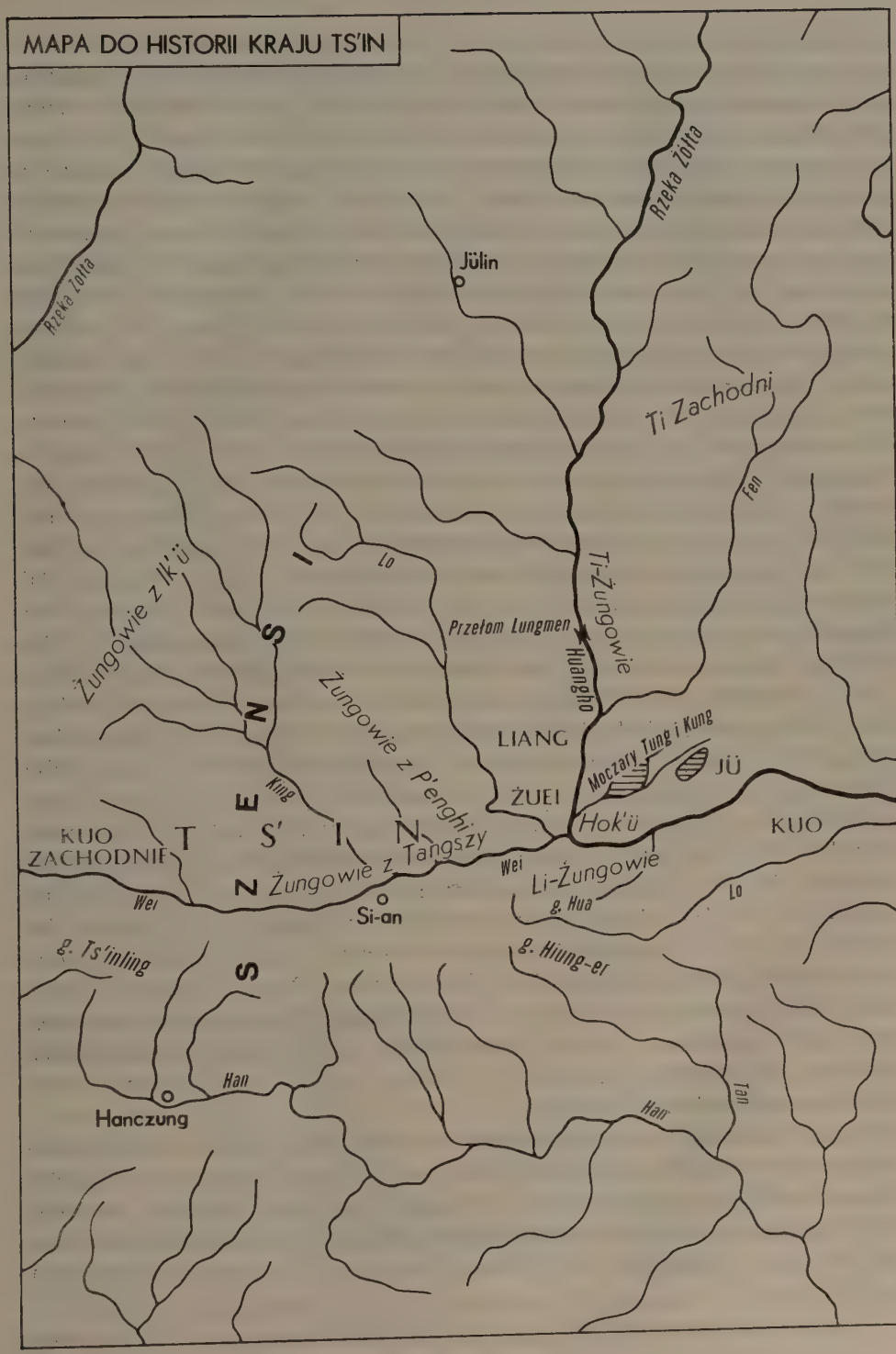
padło księstwo Ts'i. „Sześciu królów poniosło karę za swe zbrodnie", a książę Czeng z Ts'in przyjął tytuł Szy huang-ti (r. 221). Dziesięć lat wystarczyło mu na ustanowienie cesarstwa.

Ts'in Szy huang-ti. — Pierwszy Cesarz panował tylko jedenaście lat (221—210). Okres ten wystarczył jednak na stworzenie takich granic Chin, które pozwoliły temu krajowi prowadzić politykę zagraniczną. Cesarz zamierzał także stworzyć scentralizowaną organizację państwową, która uczyniłaby z Chin kraj potężny.

Sy-ma Ts'ien i Pan Ku, dwaj historycy przesiąknięci duchem tradycjonalizmu, świadomie uwypuklili tylko okrucieństwo rządów Ts'in Szy huang-tiego. Był on zły, ponieważ założona przez niego dynastia nie przetrwała długo. Pan Ku, który z upodobaniem traktuje go jako bękarta, zapewnia, że był on człowiekiem złym i okrutnym.[13] Historycy starali się ukryć wielkość jego dzieła, by móc go swobodnie oczerniać. Niewątpliwie nie rozumieli oni w ogóle, na czym polegała jego wielkość. Ts'in Szy huang-ti jest dla nich wspaniałym przykładem króla okresu schyłkowego, którego każdy sukces przynosi zgubne skutki. Ukryli oni wszystkie jego czyny i uczynili z niego konwencjonalnego bohatera. Trudno więc przedstawić dokładnie jego panowanie; można zaledwie podkreślić niektóre cechy pierwszego cesarza.

Był to, jak się zdaje, umysł stanowczy. Cenił sobie techników i fachowców. Był aktywny i metodyczny, umiał czytać sprawozdania i przeprowadzać wywiady. Chciał decydować osobiście. Wymagał surowej dyscypliny. Konsekwentnie utrzymywał na stanowiskach tych samych ministrów. Narzucił im jednolite postępowanie, tak że stworzonymi przez niego zasadami kierowali się jeszcze po jego śmierci. Nie uważał swej funkcji cesarza jedynie za stanowisko rytualne i bierne. Wierność monarchii chciał oprzeć na kulcie osoby cesarskiej. Był indywidualnością energiczną i uparta. Wprawdzie posiadał geniusz założyciela dynastii, jednakże były w nim także cechy tak dalece niezwykłe w tym kraju, że aż antypatyczne dla Chińczyków. Pierwszy Cesarz nie był ani mającym szczęście awanturnikiem, ani też skromnym mędrcem, którzy czynią wrażenie, iż wszystko otrzymują od losu, ponieważ w rzeczywistości zawdzięczają wszystko swemu otoczeniu, i zdają się całkowicie na Niebiosa, ponieważ w każdej sprawie są zależni od decyzji swych przypadkowych faworytów. Tacy byli właśnie bohaterowie narodowi, którym sława zapewniła uznanie. Ts'in Szy huang-ti widział wszystko jasno i rozważał w wielkiej skali. Jak się zdaje, jego głównymi zaletami były: rozsądny upór i wytrwałość.

Konsekwentnemu planowi zawdzięczał szybkie sukcesy wojskowe. Swego południowego przeciwnika, kraj Cz'u, zaatakował dopiero po pokonaniu


MAPA DO HISTORII KRAJU TS'IN
Rzeka Żółta
Jülin
Rzeka Żółta
Ti Zachodni
Fen
Ti-Żungowie
Lo
Żungowie z Ik'ü
Przełom Lungmen
Huangho
Żungowie z P'enghi'
LIANG
Moczary Tung i Kung
JÜ
ŻUEI
Hok'ü
KUO
KUO ZACHODNIE
T S' I N
Żungowie z Tangszy
Wei
Li-Żungowie
g. Hua
Lo
Si-an
g. Ts'inling
g. Hiung-er
Han
Hanczung
Han
Tan

bezpośrednich rywali z północy, tzw. Trzech Tsin. Zanim zdecydował się na uderzenie w kierunku wschodnim, na podbój księstwa Ts'i, czekał aż kraj Cz'u zostanie ostatecznie pokonany. W ten sposób uniknął w swym triumfalnym pochodzie na wschód ataku z południowej flanki. Tę samą konsekwencję decyzji zaobserwować można w jego wysiłkach zmierzających do zorganizowania cesarstwa. Ts'in Szy huang-ti nie wprowadził wiele nowego. Wykorzystał tylko to, co w zakresie administracji stworzyli jego poprzednicy, książęta Ts'in. Miał jednak odwagę uznać te innowacje za słuszne nie tylko w skali pojedynczego państwa feudalnego, lecz także w skali całego cesarstwa. Teorię wasali-zapór (*fan-cz'en*), otaczających murem bezpośrednią domenę Syna Niebios, uznał on za przestarzałą.[14] System podziału na prefektury (*hien*) i na komanderie (*kün*) rozciągnął na wszystkie podbite kraje.[15] Poczynając już od r. 686 książęta Ts'in zainicjowali zakładanie prefektur na podbitych terenach. Podział na prefektury stał się regułą w r. 350.[16] Jednakże trwał jeszcze zwyczaj wydzielania apanaży dla braci panującego (na przykład jednemu z nich w r. 286 przydzielono ziemię) [17], a zwierzchnikiem nowo podbitego terytorium mianowano najczęściej feudała, traktowanego jako lennika. Tak właśnie kraj Szu pozostawiono najpierw lokalnemu księciu. Później przekształcono ten kraj w lenno jednego z książąt z domu panującego w Ts'in. Ten zaś władca został w r. 285 zastąpiony przez gubernatora.[18] Dalszy podbój Sycz'uanu (r. 277) doprowadził do utworzenia komanderii K'ienczung.[19] Za panowania Ts'in Szy huang-tiego, po buncie Lao Aia, markiza Cz'angsin (r. 238), nie ma już mowy o apanażach. Każdy nowy podbój prowadzi do utworzenia nowych komanderii i prefektur. Cesarz wolał wydać walkę tradycjonalistom, niż zachować niektóre zasady feudalizmu. W roku 221 ogłosił on, że Chiny będą podzielone na trzydzieści sześć komanderii. W roku 213 postanowił utrzymać tę organizację, mimo że krytycy wskazywali, iż nie daje ona gwarancji utrzymania ładu. Na czele komanderii stał administrator cywilny (*kün-szou*) i gubernator wojskowy (*kün-wei*).[20] Trzecią osobistością w komanderii był nadintendent (*kien-jü szy*) *, którego władza polegała na kontrolowaniu (uprawnienia nadintendenta są mało znane). Zasadą administracji centralnej była kolegialność. Ts'in Szy huang-ti nie dopuścił, by ostała się jakakolwiek forma pełnej czy też autonomicznej władzy.

Z całej hierarchii szlacheckiej zachował on jeden tylko tytuł, a mianowicie tytuł markiza, który zdaje się wskazywać na istnienie szlachty dworskiej.[21] Prawdziwą szlachtę stanowili urzędnicy. Byli oni podzieleni na dwadzieścia stopni wedle hierarchii, która w kraju Ts'in istniała od IV w. p.n.e. i którą Pierwszy Cesarz rozciągnął na całe cesarstwo.[22] Od

* Termin ten tłumaczony jest czasem na język polski jako „cenzor" (przyp. tłum.).

czwartego stopnia wzwyż szlachta była zwolniona od bezpłatnych świadczeń w robociźnie. Stopnie szlacheckie można było zdobyć składając państwu dary, szczególnie w okresach głodu. Podstawą do uzyskania szlachectwa było więc raczej bogactwo i oddawanie usług niż urodzenie. Pozytywne i negatywne sankcje — awansowanie lub degradowanie — były zasadą sprawowania rządów. Sankcje te sprzyjały przemieszaniu klas społecznych i były też często stosowane jako środek zapewniający przemieszanie całej ludności. Od roku 286 nadawanie tytułów lub darowanie przewinień służyło zaludnianiu podbitych terenów przez ludzi z Ts'in.[23] Ts'in Szy huang-ti szeroko stosował zainicjowany przez jego poprzedników system przesiedleń ludności. W roku 239 przesiedlił on wszystkich mieszkańców zbuntowanego miasta z Szensi do Kansu.[24] W roku następnym cztery tysiące rodzin przesiedlono za karę do kraju Szu (w dzisiejszym Sycz'uanie).[25] W roku 235 nastąpiły nowe deportacje.[26] I na odwrót, wszystkie możne rody z całych Chin musiały się przenieść do stolicy. Można się domyślać, że wszystkim tym przesiedleniom nie przyświecała jedynie chęć sterroryzowania społeczeństwa czy też trzymania zakładników. Wydaje się, że Ts'in Szy huang-ti zmierzał świadomie do celu, który udało mu się rzeczywiście osiągnąć, a mianowicie do przyśpieszenia procesu asymilacji różnych ludów Chin. Niektóre środki prawne (będzie o nich mowa w innym rozdziale) dowodzą wyraźnie zamiaru wzmocnienia zjednoczenia etnicznego przez zjednoczenie obyczajowe i prawne.

Jednocześnie z pracami zmierzającymi do stworzenia ludu chińskiego cesarz pracował nad stworzeniem Chin. Na skutek długotrwałych wojen między Sześciu Królestwami kraj był trapiony przez włóczęgów i rozbójników. W roku 216 cesarz został zaatakowany przez zbójców, gdy dokonując inspekcji przechadzał się *incognito* po stolicy w towarzystwie zaledwie czterech żołnierzy. Zdecydował się wówczas na oczyszczenie cesarstwa ze zbójców. W roku 214 zgromadził ogromną ich liczbę i wykorzystał tę bandę do powiększenia terytorium cesarstwa i obrony jego granic. Jedna z grup została wysłana na południowy wschód[27], gdzie dokończyła rozpoczętego przez Cz'u w r. 333 podboju kraju Jüe (Jü-jüe). Lud Jü-jüe został wtedy wyparty przez kraj Cz'u z Czekiangu do nadbrzeżnych rejonów na południu (prowincje Fukien i Kuangsi oraz północny Kuangtung). Podjęta przez Ts'in Szy huang-tiego kampania na południu rozpoczęła się niewątpliwie w pierwszym roku po ustanowieniu cesarstwa. Najpierw podbito Fukien, a potem obie prowincje Kuang (tj. Kuangsi i Kuangtung). Armia chińska wspomagana wielokrotnie przesiedlaną ludnością cywilną opanowała prawdopodobnie w czasie wielkiej akcji w r. 214 nadmorskie rejony Annamu aż po przylądek Varella.* Usta-

* Obecnie (prawdopodobnie) Mui En, przylądek w Wietnamie środkowym (przyp. tłum.).

nowiono tu trzy nowe komanderie. Na południu granice Chin oparły się szerokim pasem o wybrzeże morskie. Przeprowadzając w r. 215 inspekcję w prowincji Hopei cesarz dojechał aż do gór, które otaczają tę prowincję od północy. Tu właśnie księstwo Jen zbudowało długi mur po zwycięstwie nad plemieniem Hiung-nu. Ts'in Szy huang-ti, który już w r. 219 wysłał w morze wyprawę złożoną z ludzi pochodzących z kraju Ts'i (dzisiejszy Szantung), posłał teraz (w r. 215) drugą wyprawę, złożoną z ludzi z Jen. Jest prawdopodobne, że celem obu tych wypraw było zarówno dotarcie do Korei, jak i osiągnięcie tajemniczych wysp. W każdym razie Ts'in Szy huang-ti zainicjował politykę morską. Jego bezpośrednie zainteresowania skierowane były jednak w stronę stepów. Gdy w r. 215 przebywał na północy prowincji Hopei, zdecydował się na połączenie poszczególnych odcinków murów w jeden wielki mur, który zapewniłby cesarstwu obronę przed Hu.* W tym samym roku rozkazał on generałowi Meng T'ienowi skupić wysiłek militarny armii w zakolu Rzeki Żółtej. W rezultacie podjętej akcji Meng T'ienowi udało się wyprzeć barbarzyńców na północ od Huangho. W roku 214 przekroczył on rzekę i przystąpił do wznoszenia wschodniej części Wielkiego Muru. Aby umożliwić wykonanie tych prac i skolonizować zajęty kraj, cesarz posłał mu olbrzymi tłum skazańców. Wyznaczona murem granica Chin północnych ciągnęła się od rzeki Liao na wschodzie aż po rejon Lint'ao (północny zachód prowincji Kansu). Dzięki niej Chiny zetknęły się bezpośrednio już nie z rozdrobnionymi plemionami Żungów, Manów czy Mei, lecz z wielkimi ludami koczowniczymi, które Chińczycy nazywali Hu lub Hiung-nu. Pod koniec III w. p.n.e. Hiung-nu utworzyli „po raz pierwszy zjednoczony i silny naród".[28] Mniej mamy informacji o polityce cesarza na zachodzie, w rejonach górskich. Lecz tu także, w rejonie Kiangczung (na południowy zachód od Lint'ao) ustanowiono kontakt z energicznymi i potężnymi ludami, a mianowicie z plemionami tybetańskimi, które zajmowały wówczas górskie doliny w górnym biegu Rzeki Żółtej. Terytorium Ts'in Szy huang-tiego rozciągało się na prawie całym terenie tego, co miało się później stać osiemnastoma prowincjami Chin. Istnieje również przypuszczenie, że cudzoziemcy nazwę „Chiny" wywiedli od nazwy dynastii Ts'in. Założyciel tej dynastii dał Chinom ich tradycyjne granice. Ze wszystkich stron stykały się teraz z wielkimi cywilizacjami i wielkimi narodami.

W rozległym kraju, który wreszcie został pozbawiony granic wewnętrznych i miał zostać ujednolicony, cesarz zniósł wewnętrzne bariery i lokalne fortyfikacje. Chwalił się tym w inskrypcji, którą kazał wyryć właśnie wtedy, gdy pracował nad wytyczeniem biegu Wielkiego Muru północnego (tj. w r. 214):

* Termin oznaczający barbarzyńców północnych (przyp. tłum.).

Cesarz roztoczył wszędzie swą władzę. — Jego cnota wchłonęła panów feudalnych. — On pierwszy wszędzie ustanowił Wielki Pokój. — Obalił i zniszczył wewnętrzne umocnienia i zewnętrzne mury (księstw). — Otworzył przejścia w zaporach rzecznych. — Zrównał i zniósł trudności i przeszkody.[29]

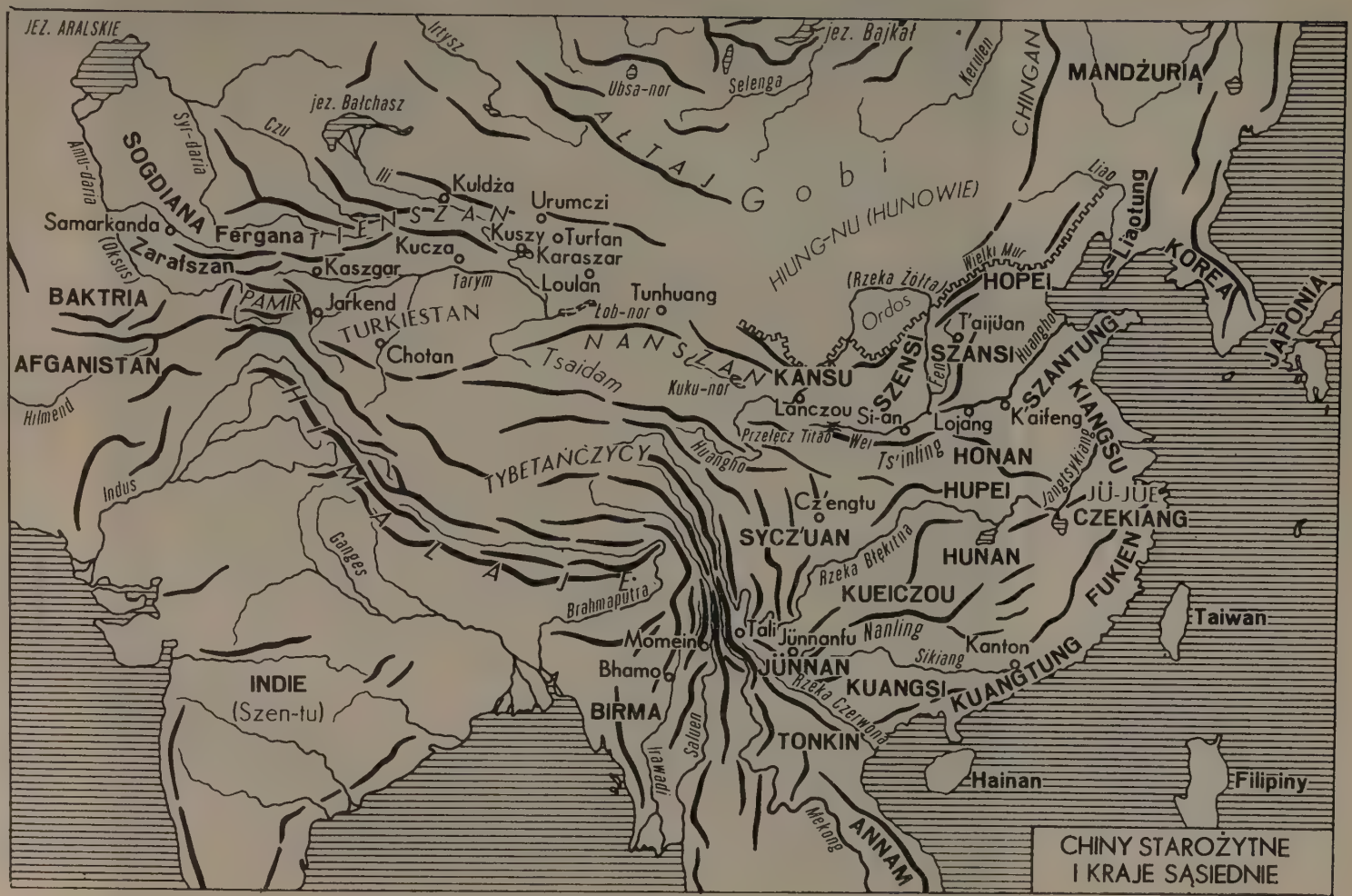
W roku 225 cesarz rozkazał skierować Rzekę Żółtą na południowy wschód, poniżej Jungjangu, i stworzył Hungkou, kanał łączący wszystkie kraje Honanu i poprzez rzeki Ts'i i Huai docierający aż do kraju Cz'u.[30] Kanał ten był przeznaczony przede wszystkim do transportu ziarna. Na jego brzegu w Jungjangu (koło dzisiejszego K'aifengu w Honanie) zbudowano na górze cesarski spichlerz Ao.[31] Ten wielki ośrodek dystrybucji ziarna, z którego czerpały żywność armie cesarstwa, stał się po śmierci Ts'in Szy huang-tiego obiektem walk między pretendentami do sukcesji.[32] Tu było serce Chin. System dróg uzupełniał sieć kanałów. Jego budowę rozpoczęto w r. 220, kiedy to „wytyczono drogi cesarskie". Drogi te miały szerokość pięćdziesięciu kroków, były obsadzone drzewami, biegły po nasypie dla ochrony przed powodziami, miały niższe pobocza i jedną środkową aleję, zarezerwowaną dla cesarza. Prowadziły one — jak się uważa — ze stolicy aż po krańce cesarstwa na wschodzie i na południu.[33] W roku 212 podjęto budowę wielkiej drogi biegnącej na północ aż do wielkiego zakola Rzeki Żółtej. „Wykonano przekopy w zboczach gór, wzniesiono w dolinach nasypy, ustanawiając łączność w linii prostej."[34] Były to więc drogi strategiczne (budowa ostatniej jest tego dowodem). Ts'in Szy huang-ti widział jasno, że Chinom niebezpieczeństwo będzie odtąd zawsze groziło od północy, od strony Hiung-nu. Ta gigantyczna sieć dróg stanowiła niejako szkielet jedności kraju. Jedno z dzieł skompilowane przez specjalistów od prawa feudalnego twierdzi, że od najdawniejszych czasów starożytni władcy tworzyli jednolity system dróg jednocześnie z ujednoliceniem pisma i obyczajów. Ts'in Szy huang-ti nie przesadzał więc chełpiąc się, że ujednolicił system pisma (z tą reformą o kapitalnym znaczeniu związane jest nazwisko jego ministra Li Sy), ani wtedy gdy mówił, że narzucił cesarstwu jednolity rozstaw osi wozów: odtąd wszędzie koleiny miały ten sam rozstęp, tak iż ten sam wóz mógł krążyć po całym kraju.[35]

Jak się zdaje, cesarz zmierzał do wprowadzenia jedności moralnej swego ludu przez przekształcenie go w lud rolniczy. Chciał związać go z ziemią, rozciągając na całe Chiny rewolucję agrarną, przeprowadzoną w Ts'in między r. 350 a 348. W roku 216 chłopi stali się właścicielami ziemi zobowiązanymi do płacenia podatków proporcjonalnych do powierzchni posiadanych pól. Przestali być dzierżawcami zobowiązanymi do odrabiania pańszczyzny i oddawania części swych zbiorów. W jednej z inskrypcji z r. 215 cesarz zapewnia, że

łaski jego rozciągają się na woły i konie [oraz że] jego dobre czyny wzbogaciły glebę ziemi [...] Jego dobroć rozciąga się na wszelką ojcowiznę. — Na długo więc wyszli wszyscy na pola. — I nie ma nikogo, kto by nie był u siebie spokojny.[36]

Przyniósł on więc rolnikom prawo własności ziemi zagwarantowane przez płacenie ustalonego podatku. Ts'in Szy huang-ti troszczył się o stabilizację państwa. Był nieufny w stosunku do kupców. Widział w nich spekulantów i sprawców zamieszek. W roku 214 nastąpiła deportacja sklepikarzy.[37] W roku 219 chełpił się, że „przywrócił szacunek rolnictwu i zakazał wykonywania najgorszego z zawodów [tj. handlu]." [38] Wypuścił miedzianą monetę (okrągłą z kwadratowym otworem w środku), lecz była ona bardzo ciężka, co utrudniało jej przewożenie.[39] Już wkrótce, w epoce Han, handel i problemy monetarne poczną odgrywać szczególną rolę. Ułatwiając w cesarstwie komunikację, Ts'in Szy huang-ti chciał jednocześnie zapobiec rozwojowi handlu, który był tych ułatwień naturalnym następstwem. W handlu widział przyczynę braku stabilizacji społecznej. Wprawdzie Chińczycy nie stali się, tak jak tego chciał Ts'in Szy huang-ti, narodem całkowicie oddanym uprawie roli, jednakże budowa wielkich dróg, z których skorzystał handel, musiała przyczynić się do wzmocnienia jedności narodowej.

Dla osiągnięcia jedności myśli Ts'in Szy huang-ti starał się narzucić całym Chinom surową moralność domową. Przede wszystkim chciał on wprowadzić kult cesarza. Jest to ta część jego dzieła, którą historia najbardziej sfałszowała. Historia usiłuje bowiem wykazać, że zajmując się praktykami magicznymi Ts'in Szy huang-ti zmierzał do zdobycia nieśmiertelności. Jest pewne, że cesarz miał na swych usługach czarowników, lecz należy także pamiętać o pewnych sprawach. „Wedle praw kraju Ts'in [mówi jeden z czarowników w chwili, gdy przygotowuje się do ucieczki z dworu] nie można uprawiać jednocześnie więcej niż jedną sztukę, a jeśli popełni się błąd, karą jest natychmiastowa śmierć." [40] Gdy Ts'in Szy huang-ti kazał spalić książki polityczne i kroniki, dzieła w jego mniemaniu puste i niebezpieczne, dbał jednocześnie o to, by zachowano dzieła z zakresu „medycyny, farmacji, wróżbiarstwa, rolnictwa i sadownictwa", tj. o całą ówczesną literaturę techniczną. Cesarz darzył zaufaniem jedynie wyspecjalizowanych techników i zamierzał protegować tylko nauki użyteczne. Magia (tj. astronomia astrologiczna, alchemia i znajomość leków) była za jego czasów źródłem wszelkiej wiedzy, nadzieją umysłów silnych. Mimo złej woli historykom chińskim nie udało się jednak wykazać, że Ts'in Szy huang-ti — jak tylu innych władców tego kraju — był naiwny i dawał się oszukiwać sprytnym oszustom. Wśród uczonych panowała z pewnością nie mniejsza dyscyplina i poświęcenie niż wśród żołnierzy. Trudno jest powiedzieć, czego od nich oczekiwał władca, jest jednakże



CHINY STAROŻYTNE
I KRAJE SĄSIEDNIE

oczywiste, że całe postępowanie cesarza tłumaczy się tym, że chciał uchodzić za żyjące bóstwo. Do tego właśnie celu zmierzały zarówno jego dramatyczne wspinania się na święte góry, jak i jego niewidzialne życie w pałacu, który zbudowano tak, by był on obrazem świata bogów. O wszystkim wiedział z raportów (przeglądał ich codziennie około stu dwudziestu funtów) i nie wahał się wcale przed wyjściem z pałacu dla zebrania informacji (lecz szedł wówczas prawie sam i nie dawał się rozpoznać). I chociaż odrzucił przestarzałe ceremonie, przy pomocy których dawni Synowie Niebios utrzymywali swoją władzę powstrzymując się od wszelkiej działalności praktycznej, chciał on także, by wszyscy jego poddani mieli tę świadomość, że posiada naturę boską. Tym właśnie tłumaczy się i tajemniczość, którą się otaczał, i pieśni, które kazał wykonywać, a które opiewały jednocześnie jego podróże i podróże nieśmiertelnych.[41] Jego zdecydowany i potężny umysł widział jasno, że nowo ustanowionemu cesarstwu potrzebna jest nowa religia oraz że autokratyczna władza wymaga kultu osoby cesarza. Ts'in Szy huang-ti zmarł w wieku lat pięćdziesięciu. W ciągu kilku lat doprowadził Chiny do stanu tak wielkiej jedności i scentralizowania, że już nigdy w dziejach nie udało im się osiągnąć większego. Dzięki niemu idea jedności Chin stała się podstawowym ideałem, a jednak Chiny nie miały już nigdy później wydać podobnego mu geniusza, który miałby odwagę doprowadzić do urzeczywistnienia jedności narodowej w ramach scentralizowanego państwa.

WIEK CESARZA WU

Tego, który chciał nosić tytuł Pierwszego Cesarza (Szy huang-ti), historia nazywa tylko Pierwszym Cesarzem dynastii Ts'in.

Pierwszy Cesarz ustanowił wprawdzie na terenie kraju Ts'in stolicę cesarstwa, nie dopuszczał jednakże do tego, by ludzie z Ts'in traktowali całe cesarstwo jako swą zdobycz. Potrafił przeciwstawić się prowincjonalnemu egoizmowi swych dawnych poddanych. W roku 237 dał się wprawdzie nakłonić do podpisania dekretu, nakazującego wypędzenie osiadłych w Ts'in cudzoziemców, lecz wkrótce odwołał to rozporządzenie. Przez całe jego panowanie głównym jego ministrem był Li Sy, pochodzący z kraju Cz'u. Dopiero następca Ts'in Szy huang-tiego pozbawił Li Sy swych łask i skazał go na śmierć. On też zezwolił, by żołnierze z Ts'in „bez względów traktowali" oficerów i członków milicji prowincjonalnej. Toteż do szybkiego upadku dynastii Ts'in przyczynił się wybuch zranionej dumy lokalnej.[42]

W osiem lat po śmierci wielkiego cesarza Ts'inów stworzone przez niego dzieło odziedziczyli Hanowie. Udało im się prawie bez wysiłku przywrócić

4. Naczynie brązowe typu *hiao-jou*. Epoka Szang.

jedność cesarstwa. Pod ich panowaniem Chiny godziły się pozostać w jedności, by wspólnie stawić czoła barbarzyńcom. Nigdy też prawdopodobnie poczucie jedności narodowej nie było silniejsze niż za panowania tej dynastii. Jednakże wysiłki Hanów zmierzające do zapewnienia spójności wewnętrznej cesarstwa były bardzo skromne. Przez cztery wieki panowania nie udało im się stworzyć państwa, którego struktura byłaby odpowiednia dla tak rozległego cesarstwa, jakim były ówczesne Chiny.

Epoka Han jest okresem wspaniałego rozkwitu cywilizacji chińskiej. Za panowania dynastii Han Chiny miały — jak już nigdy później — szansę stania się krajem politycznie jednolitym. Nie stały się jednak nim. Nie przestały być zespołem prowincji, które łączyła wspólnota kultury i które od czasu do czasu jednoczyły się jedynie w obliczu wspólnego niebezpieczeństwa.

Konsolidacja dynastii Han. — Najświetniejszą epoką cywilizacji chińskiej za panowania Hanów był okres cesarza Wu (140—87).

Założona (w r. 202) przez łowcę przygód pierwsza dynastia Han skromnie podjęła dzieło Ts'inów. Kao-tsu (202—195) osiedlił się w ich dawnym lennie. Myślał przede wszystkim o umocnieniu się w e w n ą t r z p r z e ł ę c z y.[43] Tym ostatnim terminem określano kraj Ts'in, „do którego dostęp utrudniała opływająca go Rzeka Żółta i otaczające go góry [...] Położenie tego kraju jest tak korzystne, że gdy rzuca on swe wojsko przeciw panom feudalnym, to jest tak, jakby ktoś wylał z dzbana wodę z wyniosłości wysoko położonego domu."[44] Kao-tsu wolałby prawdopodobnie osiedlić się „w swej ziemi rodzinnej". Porzuceniu swej ojczyzny, z czym Hanowie pogodzili się niechętnie, zawdzięczali oni to, że nie byli traktowani jak zwycięzcy, którzy swym rodakom oddają całe Chiny jako łup wojenny.

Raczej z konieczności niż ze względów natury politycznej udało się też Hanom uniknąć skupiania wszystkiego w jednym ręku. Przed zdobyciem cesarstwa Kao-tsu musiał przyrzec swym kondotierom podział zdobyczy. Nadał im więc (r. 202) królestwa, przez co sprawił wrażenie, iż restytuuje dawne kraje feudalne. Znów pojawili się królowie w krajach Cz'u, Ts'i, Jen, Czao, Han i Liang (tę ostatnią nazwę nadano dawnemu Wei). Kao-tsu był w gruncie rzeczy tylko noszącym tytuł cesarski władcą kraju Ts'in.

Przetrwały jednakże stworzone przez Ts'in Szy huang-tiego podstawy administracji cesarstwa. Nie legitymujący się żadnymi tradycjami generałowie, których Kao-tsu musiał mianować królami, nie byli w ogóle przywiązani do danych im w lenno krajów. Cesarz korzystał z tego, by ich przenosić w inne miejsca (r. 201). Ich królestwa były bowiem tylko ofiarowanymi im z łaski cesarskiej apanażami. Wśród tych, którzy z tej

łaski skorzystali (i to w najważniejszych apanażach, jak na przykład w Cz'u czy w Ts'i) znaleźli się niektórzy krewni cesarza. Han Sin, najpotężniejszy z obdarzonych lennami generałów, podjął próbę buntu przeciw władzy cesarskiej z pomocą plemion Hiung-nu, które pojawiły się znów w zakolu Rzeki Żółtej. Kao-tsu wyruszył na ich spotkanie do Szansi. Został przez nich otoczony w rejonie rzeki Fen. Ledwo uniknął klęski. Strach, jakiego wówczas napędzili Chińczykom barbarzyńcy, przyczynił się do pomyślnego przeprowadzenia intryg, które umożliwiły Kao-tsu stopniowe zastępowanie w lennach dawnych towarzyszy broni przez członków rodziny cesarskiej. Ci nowi feudałowie nie byli zresztą wcale mniej niesforni ani mniej niebezpieczni niż ich poprzednicy.

I tylko dzięki zwykłemu przypadkowi nie stali się oni zbyt potężną siłą. Po śmierci Kao-tsu wdowa po nim zaczęła przeciwstawiać swych własnych krewnych (tj. ród Lü) krewnym swego męża (tj. rodowi Liu). Jak się zdaje, nie kierowała nią w tym względzie żadna myśl polityczna (nawet ta najprostsza, jaką jest zasada: dzielić, by panować). Była ona po prostu posłuszna wobec dawnych przekonań ludowych, wedle których w okresie regencji główną rolę odgrywają krewni matki. Niewiele brakowało, by dynastia upadła (r. 180) w walkach konkurencyjnych między rodami Liu i Lü. Jednakże i jedni, i drudzy osłabili w walkach swe siły.

Mimo tego za panowania cesarza Wena (179—157) wybuchł bunt króla Tsipei (r. 177), a później bunt króla Huainanu (r. 176). Obaj spiskowali z barbarzyńcami. Kraj Jüe znów odzyskał niepodległość, a najazdy Hiung-nu zdarzały się coraz częściej (w r. 177, 166, 159).[45] Był więc najwyższy czas, by cesarstwo na powrót zdobyło siły. Dlatego też trzeba było doprowadzić do ruiny wielkich feudałów. Cesarz Wen zamierzał (prawdopodobnie) zmniejszyć obszar poszczególnych apanaży, gdy (uzasadniając to dobroczynnością) począł mnożyć ich nadania (r. 178). Starał się on przede wszystkim trzymać głównych intrygantów z dala od stolicy (r. 179).

Za panowania jego następcy, cesarza Kinga (156—141), wybuchła rewolta wielkich wasali (r. 154), którzy „utworzywszy ligę południowo-północną rozpoczęli marsz na zachód".[46] Z trudem udało się cesarzowi pokonać buntowników. Znaleźli oni poparcie plemion Hiung-nu. Cesarz musiał nawet poświęcić swego ministra Cz'ao Ts'o, który dążył do zmniejszenia obszarów państw lennych. Dopiero w r. 144 udało się cesarzowi dokonać podziału tych lenn, których władcy szczęśliwym zbiegiem okoliczności właśnie wtedy zmarli. Jednakże plemiona Hiung-nu kontynuowały najazdy na Szansi (r. 142).

Cesarz Wu[47] wstąpił na tron w r. 140. Miał wówczas szesnaście lat. Panował lat pięćdziesiąt cztery.

Ostrożnie podjął on plan Cz'ao Ts'o, a czas pracował dla niego. W ro-

ku 127 postanowił, że odtąd apanaże, miast po śmierci ojca przechodzić na najstarszego syna, będą dzielone między wszystkich synów. Cesarz miał nadzieję, że w przyszłości wraz z automatycznym dzieleniem lenn znikną także wielcy feudałowie.[48] Polityka zmniejszania lenn zapewniała z pewnością osiągnięcie zamierzonych celów, lecz miała tę wadę, że proces podziału lenn przebiegał wolno. (Kao-tsu nadał 143 apanaże, a pod koniec panowania pierwszych Hanów było ich dopiero 214. Tak więc drogą podziału lenn nie osiągnięto nawet podwojenia ich liczby).

U boku każdego króla lub markiza cesarz ustanowił swego rezydenta, który miał tytuł doradcy, a był w rzeczywistości cenzorem i szpiegiem. Rolę tych osobistości widać jasno w sprawie, która w r. 122 doprowadziła do zmuszenia królów Hengszanu i Huainanu do samobójstwa. Po zadenuncjowaniu króla Huainanu przez rezydenta cesarz wysłał swego legata, którego usiłowano zamordować. Początkowo zastosowano represje polegające na zmniejszeniu obszaru apanaży króla Huainanu o dwie prefektury oraz na pozostawieniu królowi Hengszanu jedynie prawa nominacji niższych urzędników. Nastąpiła jednak próba rewolty. Cesarz wydelegował wówczas urzędnika obdarzonego pełnią władzy. Książęta popełnili samobójstwo. Ich krewni zostali skazani na śmierć wraz z dużą liczbą oddanych sobie ludzi.[49]

Celem, do którego zmierzał cesarz Wu, było sprowadzenie feudalizmu do zwykłych pozorów. Na czele komanderii, pozostających w bezpośredniej zależności od władzy centralnej, stali — jak w czasach dynastii Ts'in — gubernatorzy wojskowi i cywilni. Zniesiono natomiast urząd intendenta, a jego funkcje powierzono specjalnym wysłannikom (*pu-ts'y-szy*), którzy byli czymś w rodzaju *missi dominici*. Było ich trzech w całym cesarstwie (r. 106). Legaci i rezydenci pełnili u boku książąt rolę podobną do roli gubernatorów i specjalnych wysłanników w domenie cesarskiej.

Cesarz przyjął jako zasadę mianowanie na te stanowiska tylko plebejuszy, ludzi nowych. Ludzie ci byli przepojeni zasadami legistów, których Ts'inowie wynieśli swego czasu na miejsce honorowe. Wydali oni szlachcie cichą walkę, nie pozbawioną elementów heroizmu. Czu-fu Jen (to on doprowadził do przyjęcia zasady podziału lenna przy każdorazowej sukcesji) był — jak mówią dokumenty — człowiekiem, który zaczął od niczego. Mianowany rezydentem u boku króla Ts'i nie zawahał się przed oskarżeniem go o kazirodztwo. Książę popełnił samobójstwo. Cesarz zmienił jednak swe zdanie i skazał Czu-fu Jena na śmierć.

Szlachta bała się urzędników służących arystokracji. „Całe cesarstwo jest zdania, że zwykli urzędnicy nie powinni być mianowani na wyższe stanowiska" mówił pewien konserwatysta.[50] Przy pomocy legistów udało się cesarzowi Wu odebrać siłę temu, co pozostało jeszcze ze starej arystokracji. Popierał on tworzenie nowej, bardziej giętkiej szlachty, rekrutu-

jącej się z bogatych dorobkiewiczów, którzy rozpoczęli zaszczytną karierę. Nie tylko bowiem utrzymano ustanowioną przez Ts'inów hierarchię szlachecką, lecz nawet podwojono ją przez stworzenie w r. 123 jedenastu stopni szlacheckich. Szlachtę tę nazywano wojskową, ponieważ zyski ze sprzedaży tytułów szły do skarbu wojennego. Reformy cesarza Wu miały rewolucyjne następstwa, bowiem same ich zasady opierały się wyłącznie na środkach typu finansowego i politycznego.[51] Wobec braku stabilizacji wewnętrznej cesarz wykorzystywał konkurencję między starą szlachtą a ludźmi nowymi w celu zahamowania wielkich rebelii. Te ostatnie bowiem, powodując poważne trudności dla skarbu państwowego, uniemożliwiały podjęcie wojny przeciw barbarzyńcom.

Wojny prestiżowe. — Wielkość panowania cesarza Wu polega na walce, którą prowadził on przeciw Hiung-nu.

Przez pierwsze lata swego panowania cesarz ograniczał się do zwykłej obrony, lecz kazał równocześnie przygotowywać wielką drogę północną i zorganizować wielkie korpusy kawalerii wraz z punktami zaopatrzenia i stadninami.[52] Przede wszystkim chodziło bowiem o opracowanie odpowiedniego planu kampanii.

W roku 138 cesarz posłał Czang K'iena z misją pertraktowania z ludem Ta-jüe-czy, o którym wywiadowcy (zorganizowano więc także służbę wywiadowczą) mówili jako o rywalach Hiung-nu. Czang K'ien (którego wyprawa nie pozbawiona jest elementów cudownych) został pojmany przez Hiung-nu, lecz udało mu się uciec. W Ferganie zwiedził królestwo Ta-jüan, po czym znalazł się w dolinach Syr-darii i Amu-darii. Tu spotkał lud Jüe-czy.* Uciekając przed Hiung-nu osiedlili się oni najpierw nad b[illegible] gami rzeki Ili, a następnie, pod wpływem napierających na nich p[illegible] Wu-sunów, musieli kontynuować marsz na zachód aż do Sogdiany. [illegible]d wyparci zostali na południe za rzekę Oksus (Amu-daria) i spowodowali przesunięcie się ludu Ta-hia do Baktrii. Czang K'ien mógł więc, mówiąc ogólnie, wytyczyć na powrót przerwaną swego czasu przez Hiung-nu drogę aż do Afganistanu. Przywiózł on ponadto dość nieokreślone wiadomości o Turkiestanie i jego znaczeniu. Na koniec wreszcie, przeprowadzony przez niego wywiad naprowadził na ślad istnienia drogi handlowej, która, wymykając się spod kontroli Hiung-nu, biegła z Turkiestanu do Sycz'uanu i Jünnanu i stykała się z krajem Szen-tu (Indie). Czang K'ien (po powtórnym pobycie w niewoli u Hiung-nu) wrócił — jak mówią dokumenty — w r. 125 do Chin.

Nie mogło być mowy o wykorzystaniu Ta-jüe-czy przeciw Hiung-nu.

* Tradycyjna terminologia chińska nazywa ten lud Jüe-czy lub Ta-jüe-czy, przy czym *ta* znaczy tyle co „wielki" (przyp. tłum.).

Lecz Wu-sunowie, którzy zastąpili ich w rejonie rzeki Ili, mogli być pożytecznymi sojusznikami. Czang K'ien wyruszył więc do nich w r. 115 jako ambasador, podczas gdy inni posłowie udali się do wschodniego Turkiestanu i do Fergany (Ta-jüan). Tymczasem w r. 135 pewien roztropny odkrywca, T'ang Meng, ustalił znaczenie drogi handlowej, która rozpoczynając się w Kantonie i biegnąc w górę doliną Sikiangu docierała przez Kueiczou (królestwo Jelang) do wysoko położonych dolin Jünnanu i Sycz'uanu. Informacje jego, zestawione z tymi, których dostarczył Czang K'ien, pozwoliły na zrozumienie znaczenia dróg prowadzących przez królestwo Tien (dzisiejsze miasto K'unming) i królestwo K'unming (dzisiejsze miasto Talifu) do północnej Birmy i kraju Szen-tu (Indie).

Po pierwszym okresie bezplanowych działań i rozproszonych wysiłków [przeciw Hiung-nu (w r. 130 i 127), przeciw ludziom z Jüe (w r. 138 i 135) oraz przeciw małym księstwom w Jünnanie i w Sycz'uanie (w r. 130)] ustalono w r. 126 plan akcji.

Najpierw zaatakowano Hiung-nu. Po dwóch wyprawach Wei Ts'inga (r. 124 i 123), których zadaniem było oczyszczenie brzegów Rzeki Żółtej, podjęto próbę wielkiego rajdu kawalerii w głąb kraju barbarzyńskiego. W roku 121 Ho K'ü-p'ing, generał lekkiej kawalerii, uderzył siłą swych dziesięciu tysięcy kawalerzystów o 500 km na zachód. Pokonał Hiung-nu i wziął do niewoli barbarzyńskiego księcia z północno-zachodniego Kansu (Liangczou). Kilka miesięcy później powtórzył on swój wyczyn docierając tym razem do stóp Ałtaju i T'ienszanu. Królowie małych państewek zachodniego Kansu poddali się. Rok 119 był rokiem decydującego wysiłku. Wei Ts'ingowi udało się zaskoczyć *szen-jü* (tj. najwyższego dowódcę) Hiung-nu na północ od Wielkiego Muru i wyprzeć go na północ. Tymczasem Ho K'ü-p'ing przeszedł przez góry na północy prowincji Hopei i zapuścił się na tysiąc kilometrów w głąb stepu. Powrócił stamtąd prowadząc dziewięćdziesięciu wodzów wroga. Zwycięstwa te zapewniły Chińczykom prestiż, który przez wiele lat miał zagwarantować im względny spokój od strony północnej. Pokój ten wykorzystali oni dla dokonania ostatecznego podboju całego Kansu i utrwalenia swej władzy na północnych stokach Nanszanu (Tunhuang). Było to jednoznaczne z opanowaniem początku ważnej drogi, która decydowała o dostępie do Ałtaju.

W roku 112 skierowano wysiłki na południe. Po upadku Ts'inów południowe prowincje przybrzeżne, podbite swego czasu przez Ts'in Szy huang-tiego, odzyskały niepodległość. Te z nich, które położone były na północy, tj. Czekiang (kraj Jüe Tunghai) i Fukien (kraj Min-jüe) rywalizowały ze sobą. W roku 138 występując w roli protektorów Chińczycy przesiedlili na północ od Rzeki Błękitnej lud Jüe Tunghai. W roku 112 odważyli się interweniować w Nan-jüe. W roku 111 przechodząc przez przełęcze Nanlingu do basenu Sikiangu sześć armii zajęło Kanton. Cały teren Nan-jüe

stał się chiński. Odizolowany kraj Tung-jüe został podbity w r. 110, a jego mieszkańców przesiedlono na północ od Rzeki Błękitnej. Chiny znowu weszły w posiadanie rozległej granicy morskiej.

W tym samym czasie zapanowały one nad drogami w basenie Sikiangu. Wedle świadectwa Pan Ku, po uzależnieniu od siebie państw Jelang (prowincja Kueiczou) i Tien (prowincja Jünnan) cesarz Wu miał zamiar poddać swej władzy terytoria ciągnące się nieprzerwanym łańcuchem aż po Ta-hia (Baktria). Nie udało się jednak pokonać oporu górali w rejonie Talifu.

Niepowodzenie tego wielkiego projektu otoczenia Azji Centralnej od południa przyczyniło się prawdopodobnie do skierowania uwagi na Turkiestan. Poprzedzona licznymi negocjacjami główna kampania miała miejsce w r. 108. Pociągnęła ona za sobą klęskę księstw Lou-lan (Pidżan) i Ku-szy (Turfan i Urumczi). Odtąd Chińczycy panowali nad drogami południowego Ałtaju i weszli w bezpośredni kontakt z Wu-sunami znad rzeki Ili. Usiłowali oni wyzyskać swój sukces, by sięgnąć aż po Ferganę (Ta-jüan). Pierwsza kampania (104—103) nie powiodła się. Wycofującą się armię zatrzymał cesarz w Tunhuangu i zmusił w r. 102 do ponownej kampanii poprzez Turkiestan. Wreszcie zdobyto stolicę Ta-jüan. Książęta Fergany i Zarafszanu wysłali zakładników. Przez całe panowanie cesarza Wu władcy ci pozostali wierni Hanom. Po tej akcji Turkiestan dostał się w sferę wpływów chińskich, a Hiung-nu, odcięci od wszelkiej z nim łączności, byli zagrożeni przez Chińczyków od zachodu.

Wyprawa Ho K'ü-p'inga (w r. 119) udowodniła, do czego może doprowadzić presja wywarta od wschodu. Podbój kraju Czao-sien (między półwyspem Liaotung a północno-zachodnią Koreą), dokonany w r. 108 dzięki połączonej akcji floty i armii lądowej, pozwolił na utworzenie czterech nowych prefektur, które mogły stać się bazą operacji o wielkim znaczeniu dla kampanii skierowanych ku wschodnim częściom pustyni Gobi.

Od roku 110 wszystko zdawało się być gotowe do ostatecznego uderzenia. Cesarz nie miał jeszcze pięćdziesięciu lat. Nie brakowało ani żołnierzy, ani dowódców. Skoro tylko „ukarano barbarzyńców południowych", cesarz wyruszył osobiście na czele 180 000 konnicy, by na stepach sprowokować *szan-jü* do wystąpienia. Stało się to jednak tylko zwykłą demonstracją siły.

W roku 107 zdawało się, że Hiung-nu dążą do sojuszu z Chinami, później jednak podjęli oni znów wrogie kroki. W roku 104 podjęto próbę wykorzystania rozdźwięków między Hiung-nu i zbudowano obóz dla uchodźców. Jednakże w r. 103 niezbyt silny oddział chiński został otoczony, a w roku następnym zniszczono obóz. W roku 99 wyprawa, która wyruszyła z Nanszanu, z wielkim trudem wróciła do swej bazy, podczas gdy inną kolumnę wojsk wybito doszczętnie. W latach 97 i 90 Chińczycy po-

nieśli znowu poważne klęski. Przygasł pierwszy entuzjazm. Wielki plan cesarza Wu (jeżeli istniał w ogóle — jak twierdzą historycy) pozostał niewykonany.

Niemniej jednak cesarz mógł się szczycić bardzo poważnymi sukcesami: ostatecznie skolonizowana zachodnia część Kansu tkwiła jak cierń między barbarzyńcami stepowymi a barbarzyńcami z gór. (Jak się okazało, Tybetańczycy zaczęli być także niebezpiecznymi sąsiadami i trzeba było ciężko walczyć z nimi przez przeszło trzy lata: 111—108.[53]) Jest jednakże winą cesarza Wu, że jego wymagania i surowość w stosunku do generałów skłaniały ich do dezercji, a w każdym razie paraliżowały wszelką ich inicjatywę.

Wzrost władzy centralnej. — Znużenie doprowadziło do tego, że na marne poszedł olbrzymi wysiłek militarny. Towarzyszył mu wysiłek finansowy odznaczający się raczej umiejętnym stosowaniem środków doraźnych niż jakąś myślą przewodnią czy konsekwentnym planem.

Kwestią wymagającą najszybszego rozwiązania był problem monety. Hanowie (by uniknąć posądzeń, iż chcą wszystko zagarnąć dla siebie), przyjęli system wolnego bicia monety.[54] Książęta lenni z Czekiangu i Sycz'uanu zalali Chiny swymi monetami. Ich siła przerażała cesarza. Zakazał bicia monety. Zakaz ten (jeśli w ogóle był przestrzegany) nie przeszkadzał w niczym spekulantom. Wzbogacali się oni w miarę tego, jak opróżniał się skarb cesarski dla dokonania wypłat dostawcom wojskowym i przedsiębiorcom prowadzącym roboty publiczne. Administracja cesarska usiłowała z początku przywrócić, w bardziej wysublimowanej formie, obieg walorów. Starała się ona wprowadzić system pożyczek. Dała sama przykład udzielając ludziom zrujnowanym lub przesiedlonym pożyczek pod postacią ziemi.[55] Doprowadziło to jednak skarb do ruiny. Tymczasem „bogaci kupcy i wielcy handlarze [...] (zdobyli) majątki sięgające milionów funtów złota. Jednak nie pomagali oni wcale rządowi w jego kłopotach, a nędza zwykłego ludu zdwoiła się tylko." [56] „Pieniędzy było coraz więcej [...] towary stawały się rzadkością i były drogie." Wówczas cesarz kilkakrotnie zmieniając zawartość miedzi w monecie usiłował wprowadzić do obiegu w r. 120 nową monetę (stop cyny i srebra), wspierając tę akcję zabiegami religijnymi, które miały zrodzić zaufanie i przyczynić się do przyjęcia nowego wzorca. Fałszerzom zagrożono surowymi karami. Nie zaprzestano jednak fałszowania monet.[57] W roku 113 wydano edykt, który unieważniał wszelką monetę nie pochodzącą z warsztatów cesarskich (*Szang-lin*). Ustanowienie monopolu było głównie próbą wierności lenników posiadających apanaże.

Dało to okazję potraktowania ich z całą surowością. W roku 112 książęta

winni fałszerstwa monety (a było ich aż 106 na ogólną liczbę 250) zostali zdegradowani.

Aby walczyć z prywatnymi monopolami, cesarz Wu ustanowił monopole państwowe. Urząd (*szao-fu*) czuwał nad osobistymi dochodami cesarza, które pochodziły głównie z wyzyskiwania zasobów gór, mórz, jezior i moczarów. „Góry i morza są magazynami Nieba i Ziemi" (tj. stanowią prywatną własność cesarza), jednakże cesarz, „by wesprzeć dochody publiczne, podporządkował te źródła dochodu urzędowi *Ta-nung* (Skarb Publiczny)". Skoro raz dano już przykład, wprowadzono następnie monopol[58] soli i żelaza (r. 119), by uniemożliwić podejrzanym osobom „zamykanie na swój własny użytek bogactw gór i mórz, aby w ten sposób dojść do bogactwa [...] i ujarzmić prosty lud". Huty i saliny stały się przedsiębiorstwami państwowymi. Handel żelazem i solą powierzono także służbie państwowej. Postanowiono również, że miejscowi intendenci tej nowej służby państwowej będą podlegać administracji prefektur.

Do powstania wielkich fortun prywatnych w jeszcze większym stopniu niż przemysł przyczynił się handel (który traktowano ciągle jako „najgorszy z zawodów"). Zresztą spekulanci („ci, którzy kupują na kredyt i udzielają pożyczek; ci, którzy kupują, by gromadzić towary w miastach, oraz ci, którzy gromadzą wszelkie rodzaje towarów") usiłowali stać się czynnikiem dominującym, wyzyskując do tego celu tajne stowarzyszenia.[59] Państwo broniło siebie i ludu ustanawiając (r. 115) państwowe przedsiębiorstwo transportowe związane z urzędem kontroli (*kün-szu*). Jego zadaniem było zapewnienie krążenia „towarów handlowych" w taki sposób, by uniknąć „skoków cen" w cesarstwie. Miało ono także dążyć do osiągnięcia pewnego stopnia ujednolicenia rynku, od czego dotychczas urzędnicy „uchylali się, czyniąc wedle własnej woli".[60] Funkcjonowanie tego systemu (zwanego *p'ing-cz'un*, tj. równowaga handlu) zapewniać mieli zależni od Skarbu Publicznego (*Ta-nung*) asystenci zobowiązani do

ciągłego podróżowania do prefektur, by tam ustanawiać urzędników *kün-szu* i tych, którym podlegał handel solą i żelazem. Wydawali oni rozkazy, by krainy odległe uiszczały należność w towarach dla nich typowych oraz takich, które kupcy sprowadzali, by (handlować nimi) dopiero wówczas, gdy wzrośnie ich cena. Należności te wpłacano wysłannikom, a ci przekazywali je sobie wzajemnie. W stolicy ustanowiono urzędników *p'ing-cz'un*, których zadaniem była piecza nad dostawami i transportem w całym cesarstwie. Robotnicy państwowi produkowali wozy i wszelkie potrzebne do transportu narzędzia. Podlegali oni również urzędowi *Ta-nung*. Urząd ten był także zobowiązany do magazynowania towarów. Gdy cena ich wzrosła, sprzedawano je. Kupowano je, gdy ceny były niskie. Dzięki temu bogaci kupcy i wielcy handlarze nie mogli już ciągnąć wielkich zysków [...] a ceny były uregulowane w całym cesarstwie.

System ten umożliwił uniknięcie lokalnych niedostatków żywności. „Transport zwiększył się, osiągając (jeżeli chodzi o ziarno) sześć milionów

korców rocznie [...] (a jeżeli chodzi o tkaniny) pięć milionów sztuk jedwabiu", a działo się to przy utrzymaniu „równych cen" i „bez zwiększania nakładanych na lud podatków". Spichlerz stołeczny, spichlerz w Kants'üan (w Szensi) i wszystkie zlokalizowane na granicach spichrze wojskowe były pełne. (Ta relacja pochodzi od Sy-ma Ts'iena, który nie był obserwatorem przychylnym cesarzowi.) Ponieważ jednak susza nastąpiła zaraz po ustanowieniu systemu *p'ing-cz'un*, zaproponowano natychmiast, by jego wynalazcę, Sang Hung-janga, ugotować żywcem, a „wówczas Niebo ześle deszcz".[61]

Z radą taką wystąpił Pu Szy, wróg przedsiębiorstw państwowych i zwolennik „normalnych dochodów", pochodzących z podatków gruntowych i podatków od tkanin (które traktowano jako produkty rolnicze).[62] Pu Szy był właśnie zdania, że państwowe żelazo i państwowa sól były złej jakości i że podatki od statków, które miały przyczynić się do rozwoju transportu państwowego, zmniejszając liczbę kupców prowadziły w rezultacie do zwyżki cen.[63] Ten zwolennik konkurencji i wolnego handlu był człowiekiem, który wzbogacił się na wielkim przedsiębiorstwie hodowlanym. Odznaczał się on także pewną odwagą w sprawach podatkowych. Popierał system darów składanych państwu dobrowolnie, przedstawianych przez niego jako spoczywający na „bogatych" obowiązek równoważny temu, który „mądrzy" spełniają walcząc na granicach. Cesarz był jednak zdania, że praktyka dobrowolnej kontrybucji, nawet jeżeli zachęca się do jej złożenia w formach teatralnych odwołując się do retoryki operującej hasłami cnoty, daje jedynie bardzo mierne wyniki („Nie było nikogo w cesarstwie, kto by dostarczył części swych zasobów dla wspomożenia urzędników prowincjonalnych [...] ludzie bogaci i znakomici na wyścigi ukrywali swe dobra").[64] Cesarz uznał więc, że bardziej produktywna jest kontrybucja nakładana na zdobyty majątek, i ustanowił kontrolę finansową.[65]

Inicjatorem kontroli finansowej był Czang T'ang („zmarł w r. 115, lecz lud go nie żałował").[66] Był on administratorem i prawnikiem. Zajmował się wielkimi pracami kanalizacyjnymi, których celem było obniżenie kosztów transportu ziarna. Doprowadził do przyjęcia zasady, że sędziowie nie powinni w ogóle rozstrzygać spraw na podstawie opinii, lecz wyłącznie po osobistym zapoznaniu się ze sprawą.[67] Popierał także wprowadzenie srebrnej monety, a wiemy już, że ta polityka monetarna doprowadziła do wielkiego procesu, który pozwolił na zdziesiątkowanie szlachty. W tym samym duchu Czang T'ang i jego uczniowie zajęli się zagadnieniami fiskalnymi. Pod ich wpływami utworzono urząd „nieskazitelnych kontrolerów" (*Czy-czy*), którymi mianowano zaprzysięgłych legistów.[68] Tworzyli oni podróżujące ciągle komisje, które udawały się do komanderii i królestw sądząc sprawy związane z nabytym bogactwem.

Odebrali ludziom bogactwo, którego wartość obliczano na setki tysięcy (sztuk monet), tysiące i setki tysięcy niewolników, w większych prefekturach zajęto pola o powierzchni wielu setek *k'ing* *, w mniejszych pola o powierzchni setek *k'ing* i proporcjonalnej do nich liczbie domostw. Wówczas to prawie wszyscy kupcy, których bogactwo sięgało przeciętnej lub ją przekraczało, zostali doprowadzeni do ruiny. Lud dogadzał sobie dobrą kuchnią i pięknymi szatami i nikt nie zajmował się powiększaniem i pomnażaniem dziedzictwa. Urzędnicy prowincjonalni mieli obfite zasoby dzięki soli, żelazu i konfiskatom części nabytego majątku.[69]

Wydane w roku 119 rozporządzenie nakazywało wpisanie kupców na specjalne listy.

Zabroniono im nabywania majątków ziemskich pod karą całkowitej konfiskaty dóbr, aby nie mogli podstępnie korzystać z ulg przyznawanych rolnikom. Wszyscy zostali zmuszeni do zadeklarowania swych bogactw. Odmowa złożenia deklaracji lub choćby tylko zadeklarowanie niepełnego stanu majątkowego karane były całkowitą konfiskatą oraz roczną pracą przymusową w rejonach przygranicznych. Ściągano od kupców podatek stanowiący jedną dwudziestą nabytego bogactwa. Przy obliczaniu podatku brano pod uwagę towary i surowce znajdujące się na składzie u rzemieślników i kupców, przy czym stosowano znaczniejsze obniżenie podatku w stosunku do tych rzemieślników, którzy mieli na składzie surowce przeznaczone do przeróbki. Wozy i statki były opodatkowane w zależności od pojemności, uznanej za miernik wartości handlowej.[70] Zabrano się wreszcie również za próżniaków. Graczom, myśliwym oraz amatorom walk kogutów i wyścigów konnych pozostawiono wybór między oddaniem się za karę w niewolę a wstąpieniem na drogę kariery honorowej, przy czym to ostatnie wiązało się z uiszczeniem opłaty.[71] Dobrowolne kontrybucje (w ziarnie) umożliwiały uzyskanie zwolnienia od obciążeń lub otrzymanie stanowisk państwowych.[72] Podatki nałożone na kapitał przyczyniły się do napełnienia skarbca *Szang-ling* [73], przy którym utworzono dodatkowo specjalny urząd (*szuei-heng*). Skonfiskowane pola przeszły na własność państwa. Skonfiskowani niewolnicy zostali na usługach państwa i w większości przypadków byli zatrudniani przy transporcie ziarna. Skazańcy (a Sy-ma Ts'ien ocenia, że liczba ich przekroczyła milion) [74] byli po amnestii wcielani do armii lub też wysyłani w charakterze kolonów wraz z siedmiuset tysiącami ludzi biednych, będących ofiarami powodzi (r. 120) na nowo zdobyte terytoria (Sints'in), na północ od wielkiego zakola Rzeki Żółtej (Ordos). Następnie (w r. 112) „zniesiono obowiązek deklarowania majętności, czym posłużono się jedynie dla zaludnienia terytorium Sints'in".[75]

Stosowane przez cesarza Wu środki finansowe wynikały w pewnej mierze ze zubożenia państwa, zrujnowanego przez zwycięstwa. Na zubożeniu państwa wyrosły prywatne fortuny. Ten tzw. feudalizm finansowy połączył

* *K'ing* — jednostka miary powierzchni, obecnie ponad 6 ha (przyp. tłum.).

swe karygodne czyny z czynami, które były dziełem wielkich feudałów. Wprawdzie spekulanci tworzyli potężne „stowarzyszenia nielegalne", jednakże i wielcy wasale nie pozostawali w tyle za nimi, gdy szło o spekulację. Polityka skarbowa cesarza opierała się głównie na przesłankach politycznych. Jej celem było dążenie do stworzenia praw królewskich przy jednoczesnym obaleniu praw lennych. Dzieła tego zamierzali dokonać legiści za pomocą środków z zakresu polityki finansowej, przy czym wprowadzenie monopoli uzasadniano zarówno obniżaniem wartości monety, jak i brakiem równowagi cen. W ten sposób kosztem szkatuł prywatnych (w tym także i szkatuły cesarskiej) utworzono skarb państwowy. Z drugiej strony należało także poprawić budżet. Ustalano go „przez obliczenie pensji urzędniczych i wydatków publicznych, co stanowiło podstawę wymiaru wysokości pogłównego pobieranego od ludu". Toteż właśnie wtedy, gdy majątek ruchomy począł odgrywać coraz większą rolę, wydatki związane z wojnami, wielkimi budowami, kolonizacją oraz wzrostem liczby urzędników cywilnych i wojskowych powodowały bezpośrednie zwiększenie (tak obliczanego) budżetu państwa. Jest znamienne, że ustanowienie podatków od ruchomości było propagowane przez finansistów rekrutujących się z nowo powstałych bogatych sfer narodu (kupcy i przemysłowcy), podczas gdy właściciele ziemscy pozostawali zwolennikami podatków, ciążących wyłącznie na chłopach i na ziemi. W gruncie rzeczy bowiem podatek nadal nie różnił się zbytnio od daniny i hołdu. Dzięki niemu nabywało się szlachectwo. Wzbogaceni kupcy i producenci chcieli go płacić i byli gotowi nawet pogodzić się z pewnym ograniczeniem wolności handlu. Byli oni gotowi przystać na to, by państwo z nimi konkurowało i ustanawiało prawa zmierzające do ograniczenia ich zysków, pod warunkiem, że handel przestanie być uważany za zawód hańbiący. Pragnęli móc zostać urzędnikami. By otworzyć sobie drogę do zaszczytnej kariery, wdali się w walkę z wielkimi posiadaczami i z tymi, którzy bronili zasady dziedziczenia stanowisk. W tych ostatnich odżywał duch dawnej szlachty feudalnej. Przeciwstawiali się oni zaszczytom, przyznawanym na podstawie zasług osobistych, uważając, że powinny być one przyznawane zawodowym wojskowym i administratorom. Nie chcieli dopuścić, by wartość człowieka stawiano wyżej niż jego urodzenie. Dzięki tym konfliktom interesów powstawał nowy ład. Zasada wykorzystania kompetencji wkraczała w zawody ze starą zasadą, wedle której oddanie księciu było wystarczającą kwalifikacją. Niektóre umysły wykraczając poza ideę księcia, uważanego za twórcę hierarchii społecznej, zbliżały się ku koncepcji państwa. Widziały nawet w państwie nie tylko zwykły organ rozkazodawczy, lecz także ogólny urząd ustawodawczy.

Ze społecznego, finansowego i monetarnego punktu widzenia sytuacja była więc rewolucyjna. Gdyby cesarz Wu odznaczał się wytrwałością, mógłby wykorzystać tę sytuację i stworzyć nowy ład społeczny w państwie

chińskim. Szczególny zbieg okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych mógł był umożliwić mentalności społecznej wyzwolenie się z ducha feudalnego. Jednakże cesarz dostrzegał tylko to, co najpilniejsze. Wydaje się, że myślał wyłącznie o posługiwaniu się z dnia na dzień różnymi sposobami, porzucanymi, gdy tylko dały one dostateczne rezultaty, by można je uznać za wykorzystane — oraz nowymi ludźmi, poświęcanymi, skoro tylko odnieśli takie sukcesy, że posiedli dzięki temu niebezpieczny autorytet. Niepokój despoty i krótkowzroczność cesarskich prawodawców doprowadziły do tego, że zmarnowano w Chinach jedną z najrzadszych w tym kraju okazji stworzenia silnego i dobrze zorganizowanego państwa.

Dzieło cywilizacyjne. — Jest oczywiste, że troska o stworzenie państwa była mniej silna niż pragnienie rozprzestrzenienia cywilizacji chińskiej. Cesarz Wu pracował wspaniale nad jej propagowaniem. Usiłował skolonizować terytorium Ordosu. Rozpoczął kolonizację Kansu i Mandżurii. Wraz z basenem rzeki Huai i południowymi wybrzeżami zdobył ostatecznie dla Chin cały ogromny kraj w dorzeczu Rzeki Błękitnej.

Jak już powiedziano, w r. 120 północny rejon w zakolu Rzeki Żółtej zasilono wielką liczbą emigrantów chińskich. Posłano tam jeszcze ponad sto tysięcy ludzi, którzy mieli wznieść wielki mur i bronić go. Dla nawodnienia tego rejonu i przekształcenia go w teren mieszkalny podjęto budowę kanału. Kosztował on ponad miliard sztuk monet, a pracowały przy nim setki tysięcy robotników. Usiłowano wprowadzić tu hodowlę: „urzędnicy pożyczali klacze, które trzeba było zwrócić po trzech latach dostarczając jedno źrebię od każdych dziesięciu (pożyczonych klaczy)". Komisarze przeprowadzali rozdział ziemi, nadawanej dziedzicznie na zasadzie pożyczki. Tworzyli oni grupy nadzorujące kolonów. Nie cofnięto się przed wydatkami, które sięgały „nieprzeliczalnych sum", tak silne było bowiem pragnienie utworzenia bastionu, dominującego nad centralną Mongolią i zamykającego ów wyłom w Rzece Żółtej, przez który barbarzyńcy docierali do serca ówczesnych Chin.[76]

Kolonizację mandżurskiego terytorium Ts'anghai (lata 128—108) prowadzono z takim samym uporem i nie była ona również tańsza.[77] Zainteresowanie postępem ku północnemu wschodowi było duże. Miano bowiem nadzieję podzielenia — dzięki tej akcji — barbarzyńców północnych (i rzeczywiście, wzdłuż wschodniego odcinka Wielkiego Muru osadzono Wschodnich Hu, wrogów Hiung-nu). Również dzięki tej akcji zmierzano do zdobycia dominującej pozycji nad zatoką Pohai oraz ustanowienia łączności z Koreą. Kolonizacja Północnego Wschodu wywołała trudności na terenie obecnych prowincji Hopei i Szantung, gdyż „doprowadziła do ruiny kraje Jen i Ts'i", to jest prowincje najsłabiej związane z Chinami. Toteż wielcy

wasale Wschodu knuli najwięcej intryg. Ich pragnienie uniezależnienia się wsparte było prawdopodobnie polityką morską. Aby więc odizolować ich i zmusić do posłuszeństwa, cesarz musiał sam dysponować potęgą morską. Toteż dążył on do zdobycia przewagi na Morzu Żółtym i skolonizowania południowych wybrzeży Chin.[78]

Pewien książę z południowego Szantungu chciał (rzecz znamienna), by cesarz wyrzekł się podboju kraju Jüe. Odpowiedzią cesarza było nie tylko dokonanie podboju, lecz także skolonizowanie basenu rzeki Huai. Osiągnął to przez wymieszanie ludności. W roku 138 przesiedlono tu czterdzieści tysięcy mieszkańców Tung-ou (prowincja Czekiang), a później, w r. 110, wszystkich mieszkańców Tung-jüe. W roku 115, po powodzi, przesiedlono tu olbrzymią liczbę kolonów chińskich, którzy byli tak liczni, że komisarze kolonizacyjni tworzyli wraz z wozami „nieprzerwany ciąg na drogach". Z drugiej strony koloni chińscy byli posyłani także na południe od Rzeki Błękitnej i utrzymywani tam ziarnem dostarczanym z Sycz'uanu. Kanał Hing-an połączył baseny Sikiangu i Jangtsykiangu. Wyprawę przeciw Kantonowi zorganizowano za pomocą piętrowych statków południowych.* Cesarstwo objęło swymi granicami ludy nadmorskie. Władza cesarska nad całym chińskim Wschodem umocniła się.[79]

Cały basen Rzeki Błękitnej został podzielony na komanderie (utworzono tu siedemnaście nowych komanderii). „Zarządzano nimi wedle dawnych zwyczajów (tubylców) i nie wymagano od nich ani podatków, ani należności." Koszta kolonizacji spadły na dawne komanderie sąsiadujące z nowymi. Jak się zdaje, proces asymilacji postępował wolno. Asymilacja wymagała rozwagi, gdyż bunty były częste. Dokonano też wielkich prac. Kanał między rzekami Pao i Je połączył basen rzek Wei i Huangho z basenem rzek Han i Jangtsy. Przebito wielką drogę na południowy zachód uzupełniając sieć dróg budowanych przez Ts'in Szy huang-tiego. „Obficie rozdawano prezenty ludziom z K'iung i z P'ei [południowy Sycz'uan], aby ich sobie pozyskać [...] Następnie zaproszono odważnych, by zajęli pod uprawę terytorium Południowych Barbarzyńców" (pieniędzy na tę akcję dostarczyły dawne komanderie w Sycz'uanie).[80]

Akcją kolonizacyjną, w którą wkładano najwięcej wysiłku — prawdopodobnie dlatego, że co najmniej pod koniec panowania cesarza Wu wydawała się najpilniejszym problemem — była ta, dzięki której dalekie Kansu przekształcono w ziemię chińską. Lud Hun-sie, który po kampanii z r. 121 poddał się Chinom w liczbie wielu setek tysięcy ludzi, został przyjęty na terytorium chińskim i przesiedlony za pomocą 20 000 wozów. Początkowo zamierzano osiedlić ten lud w zakolu Rzeki Żółtej, później zde-

* Szczegóły konstrukcji tego typu statków nie są dokładnie znane. Chodzi w każdym razie o statki pełnomorskie z wieloma spiętrzonymi nadbudówkami na górnym pokładzie (przyp. tłum.).

cydowano się na osadzenie go u stóp Nanszanu i w okolicach Łob-noru. W roku 112 cesarz dokonał wielkiej inspekcji krajów północnego zachodu i stwierdził słabość ich obrony. W tym samym roku K'iangowie (zwani także Lin-k'iangami, tj. Tybetańczykami) utworzyli związek dwudziestu plemion i połączywszy się z plemionami Hiung-nu (Hunami) przedostali się do środkowego Kansu. Licząca sto tysięcy ludzi armia działała przeciw nim od roku 111 do 108. Wiele setek tysięcy ludzi posłano wówczas dla umocnienia Lingkü i obrony rejonu Titao (dosłownie: Drogi Barbarzyńskie), który bronił dostępu do doliny górnego biegu rzeki Wei i mógł być użyty jako droga wiodąca do Kukunoru. „Ustanowiono tu urzędników, którzy mieli pieczę nad polami i uprawami, oraz pilnujących zapór żołnierzy, którzy tworzyli tam garnizony i uprawiali ziemię." Ten system kolonizacji wojskowej (uzupełniony służbą wywiadowczą wyzyskującą ludzi ze szczepów pozostających od dawna w sojuszu z Chinami, jak np. Ik'ü) doprowadził (w latach 62—60, za panowania cesarza Süana i pod wpływem Czao Cz'ung-kuo) do oczyszczenia kraju z barbarzyńców (plemię Sien-li zostało zmniejszone z 50 000 do 4000 ludzi). Postęp kolonizacji na obu stokach Nanszanu uczynił z zachodniego Kansu przedmurze, przez które cywilizacja chińska promieniowała jednocześnie na Turkiestan i na obrzeża Tybetu. Od panowania cesarza Wu rejon Tunhuangu nie był już daleko wysuniętym przyczółkiem, lecz stanowił jedną z komanderii cesarstwa.[81]

Wewnętrzna kolonizacja była nie mniej imponująca. Nie ulega wątpliwości, że za panowania cesarza Wu prace nad zagospodarowaniem Chin środkowych prowadzono z największym zapałem. Podróże i inspekcje cesarskie, szczególnie w r. 112, pociągały za sobą budowę nowych dróg i naprawę już istniejących.[82] Kanały transportowe i nawadniające stanowiły główne przedsięwzięcie w zakresie robót publicznych. W Szensi wykopano wielki kanał dla nawodnienia pokrytych solą ziem. Czerpał on wody z rzeki Lo na północ od prefektury T'ungczou. „Ponieważ brzegi rzeki Lo obsuwały się łatwo, wykopano studnie, z których najgłębsze sięgały czterystu stóp. Studnie kopano w określonych odległościach. Łączyły się one ze sobą dołem i doprowadzały wodę." [83] Był to pierwszy „kanał ze studniami". Inny kanał, wykorzystujący wody rzeki Fen, wykopano w Szansi dla nawodnienia południowo-zachodniej części tej prowincji. Były tam na brzegach Rzeki Żółtej nieużytki, z których zbierano siano i na których wypasano stada. Spodziewano się, że uda się tam stworzyć pola uprawne, które dadzą zbiory w wysokości dwóch milionów korców.[84] Zmiana biegu Rzeki Żółtej zniweczyła te prace. Nie porzucono jednak myśli o zasiedleniu tego rejonu. Przesiedlono tu ludzi z Jüe, przywykłych do korzystania z ziem podmokłych. Zostali oni zwolnieni od podatków. Bardziej udanym przedsięwzięciem była budowa kanału, który wody rzeki Wei miał doprowadzić do stolicy. Prace zostały powierzone pewnemu specjaliście hydrologowi, pochodzącemu

z Szantungu. Przebicie kanału trwało trzy lata. Wybudowany kanał służył do nawodnienia ziemi, lecz przede wszystkim był używany do transportu ziarna. Skracał on drogę i zmniejszał robociznę. Korzystano z niego niezwykle często.[85] Największe prace, przeprowadzone w okresie panowania cesarza Wu, spowodował wylew Rzeki Żółtej. W roku 132 rzeka ta wystąpiła z brzegów w Hutsy (południe prowincji Hopei). „Wylała się na południowy wschód do moczarów Küje i połączyła się z rzekami Huai i Sy" (płynąc mniej więcej na południe od Szantungu korytem, którym miała także popłynąć w średniowieczu). Powódź zniszczyła część Honanu, Anhueiu i Kiangsu. Wyrwę w wałach udało się załatać dopiero w r. 109 w czasie suszy. Brakowało jednakże drzewa, gdyż ludzie spalili nawet zarośla. Cesarz polecił więc wyciąć bambusy z parku w K'i i osobiście przybył, by kierować budową tamy. Każdy z jego generałów przyniósł wiązkę faszyny, którą rzucano między żerdzie wbite tak, by tworzyły szkielet tamy. Koń złożony w ofierze oraz piękna, wierszowana modlitwa do boga Rzeki uzupełniły tę pracę i można było „na powrót skierować rzekę ku północy dwoma kanałami tak, iż popłynęła ona śladami (koryta) wytyczonego przez Wielkiego Jü".[86] Cesarz zwyciężył powódź. Jego przykład wywołał w całych Chinach wielkie współzawodnictwo w budowie kanałów. Jak mówi Sy-ma Ts'ien, oddano wówczas olbrzymie tereny pod uprawę i zasiedlono je.[87] Cesarz miał prawo oświadczyć w jednym z hymnów: „Sto Rodów mnoży się." [88]

*
* *

Podobnie jak Ts'in Szy huang-ti, cesarz Wu chciał zdobyć władzę boską. Mówiliśmy o tym, że złożył ofiarę *feng*, a panowanie swe przedstawiał jako nową erę. Gdy jednak pierwszy cesarz przez absolutne odosobnienie bronił zarazem swej pracy i swego majestatu, to cesarz Wu utrzymywał wspaniały dwór. Dążył on nie tyle do stworzenia religii osoby cesarskiej, ile raczej do tego, by stać się wielkim kapłanem synkretycznego, obfitującego we wspaniałe uroczystości kultu. Wzywał do siebie uczonych i magów z północnego wschodu, a także czarowników z kraju Jüe, wprowadzając jednocześnie do swego pałacu złotego idola, którego czcił król Hiu-cz'u, a do swej stadniny włączył Niebiańskiego Konia, otrzymanego od księcia Fergany. Zasięgał rady wróżąc z kości kurczaków wedle metod barbarzyńców z południowego wschodu, a także na sposób chiński, używając do tego skorup żółwia. Składał ofiary zarówno na płaskich wzgórzach, jak i na wysokich tarasach. Wydawał wielkie sumy na alchemię, spirytyzm i literaturę tradycyjną. Kazał pisać hymny klasyczne w formie i inspirowane klasycznymi tematami, a jednocześnie patronował poematom, w których Sy-ma Siang-żu na-

śladował specyficzny typ poezji z kraju Cz'u. Cesarz Wu nie miał w sobie nic z szorstkości i tajemniczości Pierwszego Cesarza. Oszałamiającym i bogatym przepychem starał się przydać blasku swej władzy.

Spójrzcie wokół. Podziwiajcie salę z zielonego nefrytu. Zgromadził się tu tłum pięknych kobiet; oto bogaty, najdoskonalszy wykwint. Ich twarze są białe jak kwiat mlecza. (By je ujrzeć) milion osób tłoczy się i popycha. Są one w szatach zdobionych i w barwnych muślinach, lekkich jak mgła. Noszą treny z delikatnego jedwabiu i cienkiego płótna. Trzymają w rękach kwiaty *kia-je*, irysy i wonne orchidee.[89]

W tym samym stopniu co wspaniały, cesarz Wu był również podejrzliwy i przebiegły. Jego niełaska była straszliwa, a jego łaska równie niebezpieczna. Obawa przed truciznami i urokami doprowadziła go do skazania na śmierć swego ukochanego syna. Książę powiesił się, a jego dzieci zostały zamordowane. Cesarz wybrał innego następcę. Było to dziecko. Jego matka była młoda. By zapobiec niebezpieczeństwu regencji cesarzowej, władca zezwolił jej na popełnienie samobójstwa.

Za panowania cesarza Wu cywilizacja chińska rozprzestrzeniła się szeroko. Cesarstwo było potężne. Racja stanu była w nim czynnikiem decydującym. Ciągle jeszcze pozostawało stworzenie Państwa. Interes dynastyczny był jedyną zasadą kierującą rządami. Kryzys w czasie sukcesji mógł być dostatecznym powodem doprowadzenia cesarstwa do upadku.

KRYZYS DYNASTYCZNY I KONIEC DYNASTII HAN

Cesarz Wu miał takiego następcę, jakiego sam sobie wybrał. Panował on pod kuratelą trzech wyznaczonych przez ojca regentów. Głównym z nich był Ho Kuang, brat generała Ho K'ü-p'inga. Wynikły pewne trudności, z którymi uporano się szybko, lecz cesarz Czao zmarł całkiem młodo (r. 74). Ho Kuang doprowadził do osadzenia na tronie przedstawiciela linii bocznej, którego prawie natychmiast zdetronizowano opierając się na autorytecie cesarzowej-wdowy, żony cesarza Czao, która była córką Ho Kuanga, oraz na autorytecie tego z dwóch regentów, który jeszcze wówczas żył. Następcą mianowano (niewątpliwie domniemanego) wnuka pierwszego z wyznaczonych przez cesarza Wu następców (tragiczna śmierć tego następcy przyczyniła się do popularności jego linii rodu). Był to cesarz Süan (73—49). Niesłusznie opierał się on poślubieniu córki Ho Kuanga. Jego cesarska małżonka została więc otruta przez żonę regenta, której córka była w haremie. Cesarz miał już jednak następcę, którego kochał. Kazał więc wymordować cały ród Ho, który stał się zbyt potężny, a cesarzową mianował pewną bezdzietną konkubinę. Panowanie jego syna, cesarza Jüana (48—33), było spokojne. Przeżyła go jednak jego żona, cesarzowa Wang, która zmarła

5. Muzykanci i akrobaci. Figurki grobowe z czasów Wcześniejszej Dynastii Han.

później w bardzo sędziwym wieku. Cesarz Cz'eng (32—7) mianował wielkim marszałkiem jednego ze swych wujów, którego bracia zagarnęli wszystkie wyższe stanowiska. Jeden z nich miał syna Wang Manga, który w wieku lat dwudziestu ośmiu stał się głównym faworytem władcy. Znów wybrano cesarzową z rodu Wang. Ponieważ cesarz Cz'eng nie miał dzieci, adoptował on swego bratanka, którego matka należała do rodu Fu. Początkowo ród Wang kierował królową Fu. Ta jednakże była przebiegła i dążyła do zdobycia pełni władzy cesarzowej-wdowy. Za panowania cesarza Ai (7—1) ród Fu czynił wysiłki, by wyeliminować ród Wangów. Gdy zmarł cesarz Ai, najstarsza z wdów, cesarzowa Wang (wdowa po cesarzu Jüanie), wykorzystała swój najwyższy autorytet. Cała władza przeszła w ręce Wang Manga. Ten zaś doprowadził do małżeństwa swej córki z cesarzem P'ingiem (1 r. p.n.e. — 5 r. n.e.). Starał się on także, by matka władcy i jej ród miały swój udział w dobrach. Nadał im lenna i odsunął od dworu. Jednocześnie rozdzielił ponad sto lenn członkom rodu cesarskiego. Gdy w roku 5 n.e. cesarz był chory (jak mówi historia, otruto go), Wang Mang prosił bogów, by pozwolili umrzeć jemu zamiast władcy. Tak niegdyś czynił Czou-kung, minister i podpora dynastii Czou i wielki patron szkoły rytualistów z kraju Lu. Jednakże cesarz zmarł. Córka Wang Manga (miała wówczas dwanaście lat) została cesarzową-wdową. Dwuletnie dziecko zostało mianowane następcą tronu. Wówczas cudowne zjawiska obwieściły, że Wang Mang posiada cnotę Kao-tsu, założyciela dynastii Han. Hanowie panowali dzięki cnocie Ziemi i przyjęli żółty jako kolor dynastyczny. A przecież Kao-tsu został spłodzony przez czerwonego smoka. Czerwony Władca przyniósł Wang Mangowi tajemniczą szkatułkę. Wang Mang ogłosił się cesarzem (9 r. n.e).

Jedyną podstawą istnienia cesarstwa jest cnota, którą posiada dynastia. Poza cesarzem nie istnieje państwo. Dla sprawowania rządów cesarz musi mieć poparcie. Jeżeli szuka go w swej własnej rodzinie i uprawia politykę rozdawania apanaży, cesarstwo staje się faktycznie tylko federacją państw spokrewnionych. Władca, który chce wzmocnić władzę centralną, winien zmierzać do osłabienia swych własnych krewnych i trzymania ich przede wszystkim z dala od dworu. Przy każdorazowej sukcesji krewni ci mogą być bowiem niebezpiecznymi współzawodnikami. Jeżeli zaś wyznaczony następca skupi wokół siebie partię, staje się on rywalem samego władcy. Dlatego najczęściej wyznacza się na następcę bardzo małe dziecko. Aby mu zapewnić następstwo na tronie, trzeba więc skupić wokół niego grupę oddanych mu ludzi. Tych zaś dostarcza rodzina jego matki. Tak oto dawne zasady prawa domowego, sprzyjające interesom rodzin matek pozwalają teraz na żenienie synów w ich własnej rodzinie. W ten sposób dynastii cesarskiej przeciwstawia się dynastia cesarzowych-wdów. Krewni cesarzowych-wdów tworzą potężną partię, która przeciwstawia się krewnym ce-

sarza. Rezultatem jest pewna równowaga, o ile następstwu tronu nie towarzyszą okresy regencji. Gdy regencje są długie i częste (a sytuacja taka może powstać na skutek zabójstw lub wyboru dziedziców tronu o słabym zdrowiu), rodzina matki dostarcza regentów, którzy stają się wszechpotężni. Mogą oni zadowolić się faktycznym sprawowaniem rządów ustanawiając niejako dynastię majordomów, lecz wszystko sprzyja ich dążeniom do uzurpacji tronu. By dokonać tego ostatniego, wystarczy na nowo podzielić cesarstwo między swą własną rodzinę i jej klientelę. Jeżeli uzurpator upadnie pokonany przez koalicję posiadających apanaże książąt z rodu cesarskiego, cesarstwo pozostanie nadal rozczłonkowane.

Wang Mang panował tylko czternaście lat (9—23 n.e.). Został zdetronizowany przez koalicję książąt spokrewnionych z pierwszymi Hanami. Jednemu z nich udało się założyć dynastię drugich Hanów (lub Hanów wschodnich, gdyż stolicę przeniesiono do Honanu). Trwała ona od r. 25 do 220. Jej założyciel, cesarz Kuang-wu, musiał rozdzielić trzysta sześćdziesiąt pięć apanaży (tyle ile dni w roku). Ustanowił on jednak zasadę, że odtąd nie będzie królów, lecz tylko książęta i markizowie. Pierwsze następstwa na tronie przebiegały w spokoju. Musiano jednak w r. 67 i 71 stłumić bunty książąt krwi. W roku 77 rodzina jednej z cesarzowych dążyła do zdobycia władzy. Rodzinie innej cesarzowej udało się ją jednak zniszczyć. Pierwszą regencję sprawował ród Tou (89—92). Następnie doszedł do władzy ród Teng. Cesarzowa Teng rządziła przez rok (106) za panowania cesarza Szanga, który wstąpił na tron w wieku stu dni. Potem rządziła ona za panowania cesarza Ana (107—125), który wstępując na tron miał lat dwanaście. Zmarła w roku 121. Jej ród został wytępiony. Po śmierci cesarza Ana jego żona, cesarzowa Jen, próbowała ogłosić cesarzem małoletnie dziecko. Zmarło ono jednak prawie natychmiast, a inna partia zdobyła przewagę. Osadzono na tronie cesarza Szuna (126—144), który mianował cesarzową kobietę z rodu Liang. Jej brat został wielkim marszałkiem. Brat i siostra rządzili za panowania cesarza Cz'unga, który miał dwa lata i zmarł w r. 145, a następnie za panowania cesarza Cz'y. Ten ostatni był również dzieckiem, lecz nieco starszym od poprzednika. Został otruty. Wówczas cesarzem został mianowany Huan. Należał do cesarskiego rodu Liu, lecz poślubił kobietę z rodu Liang, młodszą siostrę cesarzowej-wdowy. Nie miała ona jednak dziecka, a i wszystkie inne kobiety z haremu miały poronienia, lub też ich dzieci umierały całkiem młodo. Gdy zmarła cesarzowa-wdowa, cesarz pozbawił łask jej siostrę, a przy pomocy pewnego eunucha udało mu się zabić także ich brata. Panował lat dwadzieścia (147—167). Po jego śmierci nastąpił nowy okres regencji. Cesarzowa-wdowa Tou mianowała swego ojca wielkim marszałkiem. Ten rozpoczął walkę z eunuchami pałacowymi, na których opierał się cesarz Ling (168—189). Ojciec cesarzowej-wdowy poniósł porażkę i popełnił samobój-

stwo. Cesarzowa-wdowa została uwięziona, a wszyscy jej krewni skazani na banicję. W roku 189 regentką została inna cesarzowa, a jej brat wielkim marszałkiem. Ich ród zabiegał o zdobycie silnej pozycji w pałacu. Córkę cesarzowej-wdowy wydano za mąż nie za dziedzica cesarskiego tronu, lecz za (adoptowanego) syna jednego z głównych eunuchów. Wielki marszałek spróbował wtedy znów podjąć walkę z kliką pałacową. Zwyciężyli eunuchowie. Marszałek został zabity, jego siostra oddalona, a młody władca zdetronizowany. Wówczas rozpoczęło się panowanie ostatniego cesarza z dynastii Han, cesarza Hiena (190—220). Panował on tylko formalnie. Od roku 184 bunt Żółtych Turbanów wstrząsał cesarstwem. Były jeszcze intrygi pałacowe. Rząd już nie istniał. Gdy odrzucając poparcie klienteli, skupionej wokół krewnych ze strony ojca lub matki, cesarz zapragnie być panem swego pałacu, staje się on jedynie igraszką w ręku dworzan. Nie jest już nikim, a państwo ulega rozpadowi.

Bunt Żółtych Turbanów dostarczył okazji do obalenia drugiej dynastii Han. Bunt Czerwonych Brwi na początku naszej ery dał okazję do obalenia Wang Manga, którego panowanie było jedynie przedłużeniem władzy pierwszej dynastii Han. — Stara zasada, wedle której książę ponosi odpowiedzialność za następstwo pór roku i pomyślność kraju, obowiązywała także cesarza. W rozległym i zróżnicowanym kraju, jakim stały się Chiny za panowania Hanów, zawsze był jakiś okręg trapiony powodzią lub suszą. Gdy tylko rozluźnieniu ulegnie ład cesarski, a rząd nie jest w stanie zagwarantować zaopatrzenia jakiegoś rejonu, tworzą się bandy zbuntowanych. Gdy nie jest się w stanie wcielić ich do wojska, by rzucić ich przeciw barbarzyńcom lub zatrudnić ich przy wielkich robotach publicznych, bandę taką zaczynają szybko ożywiać uczucia antydynastyczne, a na jej czele staje jakiś awanturnik. Bunty Czerwonych Brwi i Żółtych Turbanów były rezultatami kryzysu agrarnego, spowodowanego rozwojem wielkiej własności ziemskiej. Ekonomiści, pozostający na usługach cesarza Wu, rozumieli to niebezpieczeństwo i usiłowali się mu przeciwstawić zakazując nabywania majątków ziemskich za pieniądze zdobyte w przemyśle lub handlu. Jednakże za panowania tego samego władcy moraliści zwyciężyli techników.* Erudyta Tung Czung-szu, który patronował studiom nad zredagowaną przez Konfucjusza *Kroniką księstwa Lu,* zachęcał władcę do powrotu do dawnych zwyczajów, jako jedynego środka kształtowania mężów stanu. Doradzał on przywrócenie systemu tenuty (system *tsing*) i dziesięciny. Z nadania pełnej własności ziemi może bowiem wyniknąć jedynie

* Chodzi o odróżnienie tych filozofów, którzy skupiali swe zainteresowania na badaniu tekstów i rozważaniach etycznych, od tych, którzy czerpali inspirację z praktyki ówczesnej techniki, rzemiosła i rolnictwa (przyp. tłum.).

gromadzenie ziem i mnożenie niewolników. Te złe przejawy wystąpiły ze szczególną siłą pod koniec panowania pierwszych Hanów. Za panowania cesarza Aia proponowano, by każdej klasie społecznej wyznaczyć maksymalną liczbę niewolników i maksymalną wielkość posiadłości ziemskiej. Wang Mang, który jako dobry uzurpator nie pragnął innej odnowy niż powrót do starożytnych praktyk, zakazał w 9 r. n.e. handlu ziemią i niewolnikami. Cesarzowi przyznał on na powrót najwyższe prawo własności. „Pola całego cesarstwa otrzymują odtąd nazwę p ó l k r ó l e w s k i c h, a niewolnicy nazwę p r y w a t n y c h p o d d a n y c h (c e s a r s k i c h)." Wszelkie dobra posiadane są tylko z tytułu dzierżawy i nie mogą być sprzedane. W trzy lata później trzeba było jednak odwołać to rozporządzenie. Wang Mang usiłował uzupełnić je systemem kontroli cen, w którym podjął myśl doradców cesarza Wu, lecz wyraźnie sprecyzował państwowy charakter tej polityki: ceny nie powinny być rezultatem kompensacji ekonomicznej, lecz ustalonego z góry przez urzędników opodatkowania. Nie ma żadnego dowodu na to, by edykty Wang Manga były w jakimkolwiek zakresie stosowane.

Wielka susza w 3 r. p.n.e. zdecydowała o powstaniu szerokiego ruchu ludowego, który narodził się w Szantungu. Błąkające się tłumy przebiegały kraj śpiewając i tańcząc dla przebłagania Si-wang-mu. (Królowa-Matka Zachodu, bóstwo cholery. Z czasem w taoizmie religijnym stała się ona najpopularniejszym z bóstw.) [90] Poruszenie przycichło jednak szybko. Lecz przepowiednie i cudowne zjawiska, niezbędne dla akredytowania Wang Manga, podtrzymywały stan wrzenia. W roku 11 Rzeka Żółta przerwała tamę, niszcząc równiny prowincji Hopei i Szantung. W roku 14 na północy panował taki głód, że zdarzały się przypadki ludożerstwa. Później niedostatki trapiły kraj co roku. Wtedy (znów w Szantungu) pojawiły się Czerwone Brwi, bandy włóczęgów, które pokonały armię Wang Manga i które były pokonywane i wcielane do wojska przez niektórych książąt krwi z rodu Han. Jedna dynastia została obalona. Inna dynastia została ustanowiona. Zginęła ona w podobnych warunkach, z tą jedynie różnicą, że rewolta Żółtych Turbanów zaczęła się w Sycz'uanie. Sycz'uan i Szantung były prowincjami o silnych tendencjach separatystycznych. Obie były siedzibami pierwszych wielkich sekt taoistycznych. Bunt Żółtych Turbanów był zarazem ruchem ludowym i religijnym. Był on potępiany przez urzędników. A jednak jeden z nich opanował basen Rzeki Błękitnej i założył dynastię Wu, której stolicę ustanowiono w okolicach dzisiejszego Nankinu. Inny przywódca, który należał do rodu Liu, stał się panem Sycz'uanu. Trzeci zadowolił się faktycznym sprawowaniem władzy, lecz jego syn detronizując w r. 220 cesarza Hiena, założył dynastię Wei. Dynastii tej przypadł w udziale teren dawnych Chin basenu Rzeki Żółtej oraz basen rzeki Huai. Cesarstwo zostało podzielone na trzy królestwa.

W okresie kryzysu rządu centralnego dzieło kolonizacyjne ucierpiało mniej, niż by się można spodziewać. Jest prawdą, że napór Tybetańczyków przejawiał się czasem (na przykład w r. 42 p.n.e.) z niepokojącą gwałtownością i że Hiung-nu, mimo iż byli podzieleni, zagrażali często drodze ałtajskiej. W latach 64—60 zajęli oni Turfan. Jednakże po wspaniałym rajdzie kawalerii udało się Chińczykom w r. 60 ustanowić w Kuczy swoją główną placówkę wojskową. W roku 49 Hiung-nu podzielili się na dwie grupy. Śmiałe uderzenie (w r. 35) przeciw dalszej grupie (osiadłej w okolicach Bałchaszu) doprowadziło do tego, że południowo-zachodnia grupa, jedyna z mających bezpośredni z Chinami kontakt, złożyła hołd (w r. 33) i prosiła o zawarcie sojuszu. Rząd miał duży udział w tych sukcesach. Były one jednak zawsze dziełem ducha inicjatywy i zamiłowania do przygody, które ożywiały dowódców placówek wojskowych. To, co chciałoby się nazwać zewnętrzną polityką Chin, jest w tych czasach dziełem zespołu oficerów, odznaczających się wysokim stopniem zmysłu kolonizatorskiego. Działali oni nie tracąc czasu na składanie relacji u dworu, a w razie potrzeby umieli znaleźć usprawiedliwienie swych sukcesów. Temu samemu zespołowi oficerów zawdzięczać też należy restaurację potęgi chińskiej po kryzysie dynastycznym, który nastąpił w początkach naszej ery. Uzależnienie od Chin Tonkinu (42 r. n.e.) i Hainanu, rozwiązanie potężnej konfederacji utworzonej przez lud Man w Hunanie (49 r. n.e.), pacyfikacja północnego wschodu, której dokonano przez wyzyskanie przeciwnych Hiung-nu plemion Sien-pi — oto wspaniałe operacje polityczne i wojskowe, które przeprowadzono dzięki osobistym inicjatywom i inteligentnej niesubordynacji. Podbój doliny Tarymu, który jest powodem wielkiej sławy drugich Hanów, został dokonany przez kilku ludzi (wśród których był słynny Pan Cz'ao), działających na własną rękę. Prowadzili oni działania organizując silne, ryzykowne wypady, bez wsparcia ani kontroli ze strony dworu, stojąc na czele grupy ludzi odważnych, popartych prestiżem narodu chińskiego. Od roku 73 do 102 Pan Cz'ao [91] zagarniając Chotan, Kaszgar, Jarkend, Karaszar wyparł plemiona Hiung-nu na pustynię Gobi, a plemię Jüe-czy poza Pamir. W tym czasie Tou Hien wyparł północnych Hiung-nu na północ od Barkul (r. 89). Wszelkie, północne i południowe, odgałęzienia szlaku jedwabnego pozostawały teraz pod kontrolą chińską. Poza pustyniami Azji Środkowej ustanowiono ścisły kontakt z cywilizacją tocharską. Tocharowie i Jüe-czy byli w kontakcie z Indiami, a także z Zachodem.[92] Z drugiej strony w tym samym czasie Chińczycy panujący w Annamie i na jego wybrzeżach mogli drogą morską zetknąć się z wpływami indyjskimi, a nawet z jeszcze bardziej odległymi wpływami. Historia zapewnia, że Pan Cz'ao miał zamiar ustanowić kontakt z Rzymianami (97 r.) oraz że w drugiej połowie II w. n.e. jacyś kupcy podali się za wysłanników Rzymu do południowych portów cesarstwa. Zarówno więc z południowego zachodu,

jak i ze wschodu nowe idee i nowe wiadomości zaczęły przenikać do Chin. Buddyzm pojawił się tu co najmniej w początkach I w. n.e. Uczynił on znaczne postępy w okresie Trzech Królestw. Cywilizacja chińska skomplikowała się w chwili, gdy cesarstwo uległo rozpadowi.

* * *

Wraz z upadkiem dynastii Han Chiny wkraczają w epokę podziału politycznego. Dynastii Tsin (265—419) udało się tylko na dość krótki czas odnowić nominalną jedność cesarstwa. Od początku IV w. barbarzyńcy przenikają w obręb granic Chin. Zakładają oni w Chinach północnych i zachodnich nietrwałe królestwa. Tsinowie zachowują w swym ręku jedynie basen Rzeki Błękitnej i basen Sikiangu. Rozdrobnienie osiąga najwyższy stopień w końcu IV w. i na początku V w. n.e. Dopiero w VII w. — i to w obliczu konieczności walki z Tu-küe (Turkowie) — powstaje znów cesarstwo, restytuowane przez dynastię Suei (589—617), po której następuje dynastia T'ang (620—907). Podejmuje się znowu politykę wielkich planów skierowaną ku stepom, górom i morzu. Od roku 609 Tarym, Tsaidam i Tonkin wchodzą w skład cesarstwa. W pewnym momencie cesarstwo rozciąga się aż po Dżungarię i Indus. Wzbogacona o nową wiedzę, którą przyniosły ze sobą buddyzm, manicheizm, nestorianizm i inne kierunki religijne, cywilizacja chińska rozkwita znowu w Chinach, bardziej synkretyczna niż w czasach Han, a zarazem usiłująca jeszcze silniej nawiązać do przeszłości. Po nowym okresie rozbicia (907—960) Chiny kierują się ostatecznie za Sungów (960—1279) ku synkretyzmowi w duchu tradycyjnym. Odkąd za Ts'inów i Hanów ukształtował się naród chiński i powstał ideał jedności cesarstwa, duma z kultu i tradycji sprawia, że Chińczycy w sprzyjających okolicznościach znajdują siłę, by ukazać się światu jako naród, a nawet odegrać rolę wielkiego mocarstwa. Historia Chin jest bardziej historią cywilizacji niż historią narodu czy państwa, a raczej jest historią tradycji kulturalnych. Gdyby można ją było spisać dość dokładnie, to należałoby chyba ukazać, jak w ciągu tak długiej historii idea cywilizacji zdołała w sposób tak trwały zdominować ideę państwa.

PRZYPISY

[1] SMT, IV, s. 5.

[2] SMT, II, s. 226: *„Ils fondèrent la confédération du Nord au Sud, afin de rompre l'extension de l'Ouest à l'Est."*

[3] SMT, II, s. 19—21.

[4] SMT, II, s. 25.

[5] SMT, II, s. 35.

[6] SMT, II, s. 56.

[7] SMT, II, s. 51.

[8] SMT, II, s. 58.
[9] SMT, II, s. 72.
[10] SMT, II, s. 228.
[11] Ed. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, s. 155.
[12] SMT, II, s. 117—122.
[13] SMT, II, s. 242. Pan Ku nazywa Ts'in Szy huang-tiego „Lü Czeng" podkreślając w ten sposób, że był on synem Lü Pu-weia. „Lü Czeng był zły i okrutny [...] Zaspokajał swe żądze i puszczał wodze swym pragnieniom [...] wydawało mu się, że posiada prestiż należny człowiekowi świętemu."
[14] SMT, II, s. 131.
[15] SMT, II, s. 20.
[16] SMT, II, s. 65.
[17] SMT, II, s. 84.
[18] SMT, II, s. 78, przyp. 2.
[19] SMT, II, s. 87.
[20] SMT, II, s. 132 i 531.
[21] SMT, II, s. 529.
[22] SMT, II, s. 227.
[23] SMT, II, s. 84.
[24] SMT, II, s. 106.
[25] SMT, II, s. 112.
[26] SMT, II, s. 116.
[27] BEFEO, 1923, s. 263 i nn.
[28] SMT, *Wstęp*, s. LXV.
[29] SMT, II, s. 165 i nn.
[30] SMT, III, s. 522.
[31] SMT, II, s. 101 i 302.
[32] SMT, II, s. 302, 307, 360.
[33] SMT, II, s. 139.
[34] SMT, II, s. 174.
[35] SMT, II, s. 135.
[36] SMT, II, s. 166.
[37] SMT, II, s. 168.
[38] SMT, II, s. 146.
[39] SMT, III, s. 539.
[40] SMT, II, s. 179.
[41] SMT, II, s. 183.
[42] SMT, II, s. 272.
[43] SMT, II, s. 387.
[44] SMT, II, s. 397.
[45] SMT, II, s. 381 i 468.
[46] SMT, II, s. 509.
[47] Na temat panowania cesarza Wu por. rozdz. II wstępu Chavannesa do jego przekładu SMT.
[48] SMT, *Wstęp*, s. LXXXIX.
[49] SMT, *Wstęp*, s. XC.
[50] SMT, *Wstęp*, s. XCII.
[51] Na temat tego kryzysu społecznego por. s. 380—381.
[52] SMT, III, s. 561.
[53] SMT, III, s. 591.

[54] SMT, III, s. 542.
[55] SMT, III, s. 562.
[56] SMT, III, s. 546.
[57] SMT, III, s. 584.
[58] W roku 98 wprowadzono monopol na produkcję i sprzedaż napojów alkoholowych.
[59] SMT, III, s. 574, 581, 563.
[60] SMT, III, s. 579 i 597.
[61] SMT, III, s. 596—600.
[62] SMT, III, s. 600.
[63] SMT, III, s. 595.
[64] SMT, III, s. 575, 583 i 594. W roku 111 ogłoszono dekret stawiający narodowi za przykład Pu Szy, który „po oddaniu tego, co mu zbywało" chciał „z entuzjazmem" „ćwiczyć się w kierowaniu statkami" i wziąć udział w wyprawie przeciw Nan-jüe. Pu Szy nie wyruszył do walki. Został markizem i otrzymał w prezencie sześćdziesiąt funtów złota oraz piękną posiadłość (ziemia i złoto nadają szlachectwo).
[65] SMT, III, s. 583.
[66] SMT, III, s. 584.
[67] SMT, III, s. 529 i 558.
[68] SMT, III, s. 582.
[69] SMT, III, s. 586.
[70] SMT, III, s. 575.
[71] SMT, III, s. 588.
[72] SMT, III, s. 599.
[73] SMT, III, s. 587.
[74] SMT, III, s. 580.
[75] SMT, III, s. 591.
[76] SMT, III, s. 562, 553, 560 i 590.
[77] SMT, III, s. 549.
[78] BEFEO, 1923 r., s. 169.
[79] SMT, III, s. 548, 589 i 592.
[80] SMT, III, s. 596, 529, 549 i 551.
[81] SMT, III, s. 559, 595, 592 (przyp. 4).
[82] SMT, III, s. 591.
[83] SMT, III, s. 531.
[84] SMT, III, s. 528.
[85] SMT, III, s. 527.
[86] SMT, III, s. 532.
[87] SMT, III, s. 536.
[88] SMT, III, s. 617.
[89] SMT, III, s. 613.
[90] *Han-szu*, 98, 86, 84, 27 i 11.
[91] Ed. Chavannes, *Trois généraux chinois de la dynastie Han.*
[92] Na temat dróg por. P. Pelliot, *Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain.*

Część druga

SPOŁECZEŃSTWO CHIŃSKIE

Tradycyjna historia usiłuje dowieść, że w Chinach (od trzeciego tysiąclecia przed naszą erą i w klasycznych granicach tego kraju) istniało już zorganizowane cesarstwo i jednolity naród. Z drugiej jednak strony, od czasów, dla których dysponujemy już stosunkowo obfitymi i dającymi się krytycznie opracować zabytkami piśmiennictwa, zawierającymi jako tako pewne daty, ziemia konfederacji chińskiej jawi się nam jako stosunkowo wąski skrawek dziewiczego kraju. Ziemia nie jest jeszcze wcale zagospodarowana. Zamknięci w niewielkich obszarach mieszkańcy żyją w odosobnieniu.

Czy należy więc z szacunku dla dat widzieć w owych Chinach na początku chronologii coś w rodzaju stanu pierwotnego? Czy od tego momentu należy rozpoczynać historię społeczeństwa chińskiego? Któż zdoła jednak dowieść, że Chińczycy nie byli w początkach okresu *Cz'un-ts'iu* pozostałością niegdyś zjednoczonego i kwitnącego narodu? Czy nie można przyjąć, iż skolonizowali oni niegdyś przynajmniej basen Rzeki Żółtej i że jakiś kataklizm zniszczył ich dzieło? Nie trzeba przy tym wyobrażać sobie wcale jakiegoś gigantycznego kataklizmu. Powódź lub najazd barbarzyńców mogą dostatecznie wyjaśnić ów stan rozbicia, który ukazują pierwsze datowane dokumenty. Czy jest to mimo wszystko stan pierwotny? Jak się zdaje, towarzyszy temu stanowi tradycyjny ideał jedności. Czy mamy pewność, że ideał ten jest późniejszy i sztucznie tylko rzutowany w przeszłość? Sam fakt istnienia uznanego przez wszystkich suzerena wskazuje na pewien stopień jedności politycznej. Pewien szacunek i względy, jakimi cieszyli się władcy z dynastii Czou w okresie *Cz'un-ts'iu*, zdają się świadczyć o dawnej ich potędze, wskazującej na wcześniejszy stan względnej jedności. Wszystko, co może przemawiać za ortodoksyjną tradycją, ma jednak tylko wartość hipotezy. Jeżeli jednak odrzuciłoby się te dość umiarkowane w swym charakterze hipotezy, przedkładając nad nie absolutną negację, wychodzącą z założenia, iż nie mamy żadnych świadectw historycznych, byłoby dość łatwo przedstawić wstępne dowody, kładąc nacisk na przy-

kład na znaczenie tradycji odnoszącej się do dyluwialnych przyborów rzek lub stwierdzeń kronik wspominających o gwałtownych najazdach ludu Ti w VII w.

Nie będziemy zajmować w tej kwestii żadnego stanowiska. Powstrzymamy się zarówno od negowania czegokolwiek, jak i od przyjmowania czegokolwiek z ortodoksyjnej tradycji. Jest bowiem prawdopodobne, że cywilizacja chińska ma swe początki w odległej starożytności. Jest również możliwe, że jej historia przedstawia pewną ciągłość. Jest ponadto także prawdopodobne, że Chiny (lub przynajmniej część tego kraju) były w odległej starożytności w pewnym stopniu jednolite. Co jednakże można wziąć z tradycyjnej teorii, która stawia sobie za cel wyjaśnienie całej historii cywilizacji chińskiej? Teoria ta chce, by społeczeństwo chińskie było doskonałe od samego zarania, od czasów, gdy założyciele cywilizacji narodowej objawili swą świętość. Myśl, że książę przez samo tylko przestrzeganie rytuału jest w stanie kierować obyczajami i uobyczajnić świat, jest odpowiednikiem ideału, który niewątpliwie nie jest późnym wymysłem. Czujemy jednak, że chodzi tu o ideał wysublimowany. Chciałoby się móc poznać właśnie jego powstanie i historię. Jednakże dla doktryny ortodoksyjnej ideał jest czymś danym, jest faktem podstawowym. Wychodząc z niego wyjaśnia się, a co więcej, relacjonuje fakty historyczne. Wszystkie zabytki piśmiennictwa zostały przerobione i przebudowane przez erudycyjną krytykę. Ta zaś przyjmowała tradycyjne dane tylko w tym zakresie, w jakim zdawały się one zgadzać z duchem całego systemu. W tych warunkach wszelkie badanie pozytywne byłoby niemożliwe, gdyby nie pewien fakt: otóż Chińczycy konstruując lub przebudowując swą historię w sposób zgodny z systemem, myśleli i wyrażali swe myśli tylko za pomocą uświęconych formuł i tylko w ramach tradycyjnych zasad. Zasady te i formuły — pod warunkiem wydzielenia ich z systemu — stanowią dane pozytywne. Z tych — i jedynie z tych — danych można wydobyć elementy historii społeczeństwa chińskiego.

Wynika z tego, że dane te stanowią dokumenty fragmentaryczne i nie mogą być łączone z żadną chronologią.

Cała praca polega na ich klasyfikowaniu. Klasyfikując, można je bowiem odnieść do różnych środowisk społecznych. Pozostaje wówczas klasyfikacja tych środowisk. Na początek należy zastosować metodę regresywną.

Dzięki zabytkom znamy bezpośrednio klasę *lettrés* i szlachtę okresu cesarstwa. *Lettrés* i urzędnicy zajmowali w Chinach cesarskich miejsce podobne do tego, jakie w Chinach państw lennych zajmowała szlachta feudalna. Tę ostatnią znamy tylko z tego, co chcieli nam o niej powiedzieć *lettrés*. Lecz mówiąc o niej posługiwali się tradycyjnymi formułami. Rozumieli te formuły na swój sposób. Nie jest jednakże niemożliwe zrozumie-

nie ich w tym sensie, jaki nadawała im szlachta feudalna. Sklasyfikowanie tych formuł wedle różnej ich wartości jest równoznaczne z ich powiązaniem ze zhierarchizowanymi środowiskami. Taka klasyfikacja pozwala zaś z kolei na nakreślenie ewolucji. W ten sam sposób można postępować przechodząc od cesarza do pana feudalnego. W tym jednakże przypadku przejście od jednego do drugiego krańca jest bardziej bezpośrednie. W konsekwencji więc ewolucja jest również bardziej ciągła. Istnieją zatem sposoby na to, by cofnąć się bardzo daleko w przeszłość i odkryć, czym była władza księcia w najbardziej archaicznych formach. Władza ta jest określona formułami, które są prawdziwymi tematami mitycznymi. W pewnych przypadkach można je nawet powiązać z pokrewnymi gestami rytualnymi. Całość zaś ukazuje wierzenia, a nawet rzeczywiste dane, które umożliwiły powstanie okręgów i nadejście władzy indywidualnej. Inne natomiast tematy (a są to głównie tematy poetyckie) pozwalają na opisanie środowiska wiejskiego, gdzie zrodziły się pewne najdawniejsze wierzenia, które odnajdujemy u podstaw władzy właściwej przywódcy politycznemu, a także i władzy głowy rodziny. Tak oto dzięki prostemu zabiegowi, polegającemu na odniesieniu do poprawnie ujętych środowisk owych zasad i formuł, w które wpisały się wierzenia chińskie, dojść można do prześledzenia w aspekcie politycznym i rodzinnym podwójnej i paralelnej ewolucji, wyjaśniającej kształtowanie się zarówno prawa konstytucyjnego jak i prawa prywatnego.

Należy niewątpliwie zauważyć, że o ile możliwa jest poprawna klasyfikacja środowisk, opisanych za pomocą formuł zaczerpniętych z sięgającej niepamiętnych czasów tradycji, to dzieje się to wyłącznie dlatego, że w społeczeństwie chińskim kierownicza rola przechodziła kolejno od jednego do drugiego z tych środowisk. To samo ma się zresztą na myśli, gdy się mówi, że szlachta cesarstwa przejęła dziedzictwo po szlachcie feudalnej, czy też gdy się stwierdza, że pierwszej z nich udało się zastąpić drugą. Takie stwierdzenie nie oznacza bowiem wcale, iż szlachta feudalna znikła, odkąd zamiast niej podobną rolę poczęła odgrywać w narodzie szlachta cesarstwa. Istnieje prawdopodobieństwo, że jeszcze za Hanów przetrwały w Chinach grupy typu feudalnego. Istnieje również prawdopodobieństwo, że już przed nastaniem epoki cesarskiej były także różnice wśród szlachty, że była już szlachta różniąca się od właściwej szlachty feudalnej, taka, której reprezentanci bardziej przypominali urzędników niż wasali. Jest w każdym razie pewne, że w epoce *Cz'un-ts'iu* (a nawet i później) obyczaje chłopskie były nadal mniej więcej takie same jak w czasach, gdy we wspólnotach wiejskich, reprezentujących podówczas najbardziej aktywny element społeczeństwa chińskiego, powstawały te idee, które założyciele okręgów lennych musieli zapożyczyć i przekształcić, kiedy dokonywała się rewolucja prowadząca do powstania Chin feudalnych. Wówczas to właśnie

dominująca rola i twórcza działalność przypadły z kolei naczelnikom i ludziom z nimi związanym. Następnie zaś wierzenia i teorie, które odegrały rolę we wznoszeniu gmachu Chin cesarskich, narodziły się w działalności dworów feudalnych. Tak więc będziemy badać różne środowiska, w których tworzyła się cywilizacja chińska w tym okresie, gdy środowiska te były twórcze. Będziemy przy tym przykładać większą wagę do losu tworów tych środowisk niż do ich własnego losu. Metodę tę można dostatecznie uzasadnić. Wystarczy jednakże wykazać, że narzuca się ona w świetle faktów. Nie ma innego sposobu określenia różnych środowisk, których badanie jest tak istotne dla poznania cywilizacji chińskiej, niż zdefiniowanie ich poprzez wierzenia i zwyczaje, będące ich wkładem w tę cywilizację.

Jest oczywiste, że tak przedstawiona ewolucja nabiera zarówno cech ponadczasowych (ponieważ nic nie zaczyna się i nie kończy w określonym czasie) jak i charakteru schematycznego (ponieważ nic nie pozwala na ukazanie jej cech szczególnych, podobnie jak nic nie pozwala na stwierdzenie, czy charakteryzowała się ona jakimiś przypływami lub odpływami, czy odbywała się raz szybciej, raz wolniej, czy taka lub inna przyczyna spowodowała jej opóźnienie lub przyspieszenie w tym lub w innym kraju).

Chwilowo wszelka próba uściślenia typu geograficznego lub historycznego byłaby zwykłym oszustwem, a dotyczy to tym bardziej jakiejkolwiek próby uściśleń etnograficznych. Co więcej, wielość i różnorodność możliwych wpływów powoduje, że wszelkie hipotezy są bardziej niebezpieczne niż pożyteczne. — Niemniej jednak powołam się na jedną z nich, traktując ją wyłącznie jako hipotezę roboczą, i to jedynie dlatego, że pozostaje w dość bliskich związkach z pewnymi istotnymi danymi. Jak daleko sięgnąć w przeszłość, cywilizacja chińska jawi się nam jako cywilizacja złożona. Z drugiej zaś strony, na początku okresu, dla którego znane są daty, cywilizacja ta ma swój główny ośrodek na pograniczu dwóch regionów, a mianowicie tam, gdzie skraj płaskowyżu lessowego styka się z aluwialnymi równinami. Nie jest więc wykluczone, że rozkwit właściwej cywilizacji chińskiej można tłumaczyć kontaktem dwóch głównych (nie mówię: pierwotnych) cywilizacji, z których jedna byłaby cywilizacją lessowych tarasów i prosa, a druga cywilizacją nizin i ryżu. Pierwsza z nich niosła, być może, wpływy stepów, druga zaś wpływy morskie. Tradycje historyczne dostarczają pewnych argumentów na poparcie tej hipotezy. Mówi się, że dynastia Czou, która — jak się zdaje — stanowiła potęgę na chińskim zachodzie i była popierana przez zachodnich barbarzyńców, żyła w czasach starożytnych w grotach. Ich przodkiem i bogiem był Książę Proso. Ich rywale, Inowie, walczyli przeciw nim wspierani przez barbarzyńców znad rzeki Huai. Ci ostatni zajmowali podmokłe tereny na wybrzeżu Morza Wschodniochińskiego. Tak jak i inni książęta wschodu, książęta z kraju

Sung, potomkowie Inów, pozostawali zawsze w kontakcie z nimi. Wydaje się ponadto, że cywilizacja Chin wschodnich stanowiła pewną jedność, charakteryzującą się odrębnymi cechami. Obyczaje seksualne były tam swobodniejsze. Uprawiano gościnną prostytucję oraz pewien rytuał zawierania krwawych sojuszów.

Jest więc prawdopodobne, że zanim Chiny wschodnie weszły do jedności chińskiej, utrzymywały jakieś odrębne kontakty. Być może, iż za ich pośrednictwem przeniknęły do cywilizacji chińskiej odległe wpływy, których znaczenia można się zaledwie domyślać. Jest więc jasne, że historię społeczeństwa chińskiego będzie można napisać w sposób konkretny dopiero wtedy, gdy się znajdzie metody pozwalające na określenie etnograficznych i technicznych wpływów, które na tę historię oddziaływały.

Księga pierwsza

LUD WIEJSKI

Rozdział I

ŻYCIE WŚRÓD PÓL

Od pierwszych dni znanej nam historii tego narodu Chińczycy ukazują się jako lud rolniczy. Nie ulega wątpliwości, że niegdyś hodowla odgrywała większą rolę niż za naszych czasów, jednakże starożytni Chińczycy żyli głównie z uprawy zbóż, podobnie jak i mieszkające w ich sąsiedztwie inne ludy, które oni uważali za barbarzyńskie. Niektóre najazdy plemion Ti (na przykład w roku 601) wyjaśnia się suszą, która zniszczyła ich zbiory.[1]

Gdy dziś zwiedza się krainy Chin starożytnych i widzi się wzdłuż dróg i kanałów długie szeregi uprawnych pól, jest się gotowym sądzić, że charakteryzujące się stosunkowo regularnym klimatem i żyzną ziemią, pokryte mułem płaskowyże i aluwialne równiny zawsze skłaniały mieszkańców do zajmowania się rolnictwem. Wydaje się, że zawsze łatwo było w dowolnym miejscu uprawiać pola i wznosić domy. W rzeczywistości jednak ziemia chińska ujawniała swą żyzność skrawek po skrawku i za cenę heroicznych wysiłków.

Rodzime legendy wspominają o czasach, gdy ludzie nie znając sztuki siania i sadzenia wiedli pełne trudów życie wśród gęstych zarośli. W wysoko położonych regionach lessowych zarośla te sięgały aż po strefę stepową. Tereny lessowe porośnięte były roślinnością twardą i wysoką. Zanim ludzie mogli się tu osiedlić, musieli wpierw „łączyć się [...] by wyciąć i zniszczyć złe trawy, które pokrywały kraj. (Musieli) wyciąć płesznik, bylicę, lebiodę i osty." [2] Wieśniacy znali trud, jakiego wymagają te pierwsze prace. Lubili opiewać zasługi przodków, którzy wykarczowali zarośla. „Gęstymi kępami oset się pleni! — Trzeba było wyrwać owe krzaki! — Czemuż uczynili to przodkowie nasi? — Uczynili tak, byśmy tu zasiali proso!" [3] Nie wystarczyło przy tym wykarczować raz jeden. Na tej żyznej ziemi pierwszy deszcz, padający w okresie przesilenia wiosennego, a przede wszystkim wielkie ulewy w środku lata powodowały rozrost chwastów i mnożenie się owadów, które zagłuszały zasiewy i pożerały je. „Oto kłosy, oto ziarno. — Jakież są twarde! Jakże dojrzewają! — Nie ma tu dzikiego

sorgo ani dzikiego prosa! — Precz z robakami, precz z owadami! — Precz z larwami i gąsienicami! — Niechaj nie niszczą kiełków na naszych polach. — Potężny jest bóg pól. — Niechaj je weźmie i w gorejący rzuci ogień!" [4] Bóg pól, Szen-nung (Boski Oracz), którego zapraszano tańcami przy dźwięku terakotowych bębenków, by przybył oczyścić uprawy, miał niegdyś nauczyć ludzi posługiwania się sochą i motyką. Nauczył ich także młócenia roślin czerwonymi cepami. Nosił tytuł Gorejącego Władcy. Bóg rolnictwa był bowiem bogiem ognia.[5]

Do wykarczowania nizin nie wystarczał sam ogień. Trzeba było użyć także wody. Często bowiem w dolinach ziemie były nasycone saletrą lub pokryte splątaną gęstwiną kolczastych roślin. „Koloni musieli najpierw spalić trawy i zarośla, a następnie zalać ziemię wodą i sadzić ryż. Trawy i ryż rosły jednocześnie. Gdy osiągnęły siedem do ośmiu cali, ścinano wszystko i znowu zalewano wodą. Wówczas chwasty ginęły i rósł tylko ryż. Oto, co się nazywa oczyszczaniem z zarośli za pomocą ognia i plewieniem za pomocą wody." [6] Te same sposoby były w użyciu w I w. p.n.e., gdy zagospodarowywano rozległe, podmokłe równiny. Wiemy już z tego, co powiedziano powyżej, że te wielkie przedsięwzięcia długo uchodziły za szaleńcze. Musiały powstać potężne państwa, zanim zdecydowano się je podjąć. Nim Chińczycy wkroczyli w niskie partie dolin i na rozległe niziny, ograniczali się widocznie do uprawy zboczy i tarasów. Jednakże do zagospodarowania pól uprawnych, do walki z obsuwającymi się ruchomymi ziemiami, do budowy kanałów i rowów odwadniających, a wreszcie do utrzymania i uporządkowania tego wszystkiego potrzebna była liczna siła robocza oraz nawyki wzajemnej pomocy i wspólnej pracy.

„Tu (oto)! Rwijcie trawy! Tu (oto)! Karczujcie! — Niechaj zawsze sochy tną skiby! — Tysiącami par idźcie żąć! Tu, na niziny, tu, na wyżyny! — Oto pan i jego syn najstarszy! — Oto młodsi jego synowie i dzieci, pomocnicy i najemnicy!" [7] Księgi etykiety twierdzą, że oracze łączyli się na rozkaz pana w pary. Na początku roku pan przewodził organizacji pracy. Rozkazywał „naprawić obrzeża i granice pól, zbadać góry i wzgórza, równiny i doliny, zdecydować, jakie uprawy są odpowiednie dla każdego z pól i w jakim miejscu należy zasiać pięć zbóż [...] Gdy prace polne są wcześniej ustalone, gdy się wpierw sznurem wytyczy kanały i granice, nic już później nie zdoła zakłócić pracy oraczy." [8] Również hymny dynastyczne przypisują herosom-założycielom dynastii owo zarządzanie krajem, które — jak się zdaje — powtarzano przy każdym rozpoczęciu prac polowych. „Napomniał ich i ustawił ich — Tu po swej lewicy i tam po swej prawicy — ustalając granice i zasady — wytyczając kanały i pola — postępując z zachodu i krocząc ku wschodowi — ujmując wszystko z każdej strony w swą rękę!" [9] Nie ulega wątpliwości, że nie zawsze władcy feudalni przewodzili pracom rolniczym, lecz zagospodarowanie kraju, twarda walka

z potężną i buntowniczą naturą wymagały od Chińczyków stałego wysiłku, zorganizowanego uporu, a te były możliwe do osiągnięcia jedynie dzięki istnieniu tworzących silne grupy, dość dużych i osiadłych na stałe wspólnot.

Chłopi mieszkali w siołach i wsiach. Były one położone na wyniosłościach górujących nad uprawami. Były to zimowe schroniska. Wiosną oracze schodzili w dół i uprawiali pola. Jesienią, po żniwach, wracali do swych siedzib i przygotowywali je na zimę. „Chodźmy! Oracze! — Nasze ziarno jest zebrane! — Wejdźmy na górę i wróćmy naprawiać nasze domostwa! — Za dnia tnijmy słomę na strzechy — by wieczorem splatać ją! — Później na dachy i szybko na szczyt! — Wiosna nadchodzi i czas już siać!" [10] Usadowione wysoko, kryte strzechą chaty otoczone były murem lub żywopłotem. Chodziło przy tym nie tylko o to, by uniknąć powodzi; trzeba było zapewnić obronę przed napadami i rabunkami. Wszędzie bowiem wokół tych małych wysepek uprawnej ziemi, utworzonych dzięki wysiłkowi pierwszych wspólnot wiejskich, w lasach i w podmokłych zaroślach, żyły ludy zacofane, czyli barbarzyńcy. O ile już samo pokonanie przyrody wymagało zorganizowanego wysiłku licznych jednostek, o tyle obrona zbiorów zakładała tym bardziej konieczność istnienia silnych skupisk. Gdy pojawiły się okręgi lenne, gdy chłopi poddali się władzy pana i obrońcy, sioła skupione wokół zamieszkałego przez władcę grodu, stanowiącego ostatnie schronienie ludności, otoczone były pierwszą linią murów obronnych. Nie było więc żadnej różnicy między terytorium okręgu a przedmieściem.[11] Od pierwszych dni osiadłego życia i cywilizacji wiejskiej wymagające licznej siły roboczej prace rolnicze wykonywano na ograniczonej przestrzeni, niejako w obrębie zamkniętych bastionów. Być może, to właśnie wyjaśnia pewne dawne i trwałe cechy rolnictwa chińskiego.

Siłą pracy ludzkiej Chińczycy osiągali ze swych pól dużą wydajność. Zbierają z nich różne plony i uprawiają je jak ogrody. Ich podstawowym narzędziem częściej bywa motyka niż socha. Tego typu zwyczaje mogły się były narodzić u ludu, który rolnictwa nauczył się w oazach. W przypadku Chińczyków takie wyjaśnienie byłoby bardzo pociągające, gdyby uznanie Turkiestanu za ich pierwotną siedzibę nie było jedynie zwykłą hipotezą. Można sobie oszczędzić przyjmowania takiej hipotezy, jeżeli się weźmie pod uwagę, że zabytki piśmiennictwa świadczą o przewadze w starożytności ludności osiadłej w stosunkowo silnych skupiskach. Choćby ze względu na trudne warunki zagospodarowania ziemi życie rolnicze miało od samych początków pewne cechy życia miejskiego. Rolnicy chińscy, zmuszeni do uzyskania z wąskich skrawków ziemi, które wydarto przyrodzie i których musiano bronić przed barbarzyńcami, wszystkich produktów koniecznych dla wyżywienia silnego skupiska, przyjęli metody upraw typu warzywnego. Uprawa ryżu czy prosa nie przypomina upraw innych zbóż.

Nie uprawia się ich na wielkich polach, lecz na małych, kwadratowych pólkach.[12]

W naszych czasach istnieje w Chinach tendencja do specjalizacji poszczególnych rejonów w uprawach. W dawnych czasach każdy rejon starał się produkować wszystko. Wszędzie właściwe ziemiom suchym proso sąsiadowało z ryżem, który wymaga obfitości wody. Rozdział pól pod uprawę wokół zamieszkałych wyniosłości terenu zależał nie tylko od wymaganych przez te rośliny warunków, lecz także od przypisywanej im wartości. Najcenniejsze uprawiano w pobliżu domów. Przy ogrodzie warzywnym, który po sezonie był wyrównywany i służył za klepisko [13], znajdowały się sady, gdzie rosły przede wszystkim morwy. Dalej rozciągały się pola zarezerwowane dla roślin, które dostarczały surowca na tkaniny, głównie konopi. To była domena kobiet, domena tkaczek. Utkane przez nie sztuki tkanin konopnych i jedwabnych były głównym bogactwem i pełniły funkcję pieniądza. Niżej jeszcze rozciągały się tereny uprawiane przez mężczyzn, a więc wpierw pola suchych warzyw, później pola zbożowe, a całkiem w dole, w podmokłych i zdrenowanych dolinach, znajdowały się otoczone nasypami z ziemi i kanałami prostokąty pól, na których uprawiano ryż.

Pola uprawne wspinały się więc tarasami ku górze, by można było na nich uprawiać wszystko. Tylko wówczas, gdy każde piętro upraw dawało plony, zapewniona była egzystencja całej grupy. „Z pól na górze kosze pełne! — Z pól na dole wozy pełne! — Niechaj pomyślne będą wszystkie zbiory! — Obfitość! Obfitość! Pełne domy!" [14] Dla osiągnięcia pomyślnych rezultatów w różnych uprawach konieczny był podział pracy i przyjęcie zasady pewnego rodzaju ograniczonego koczownictwa. Tkaczki nie opuszczały w ogóle wioski i swych sadów, lecz oracze musieli spędzać cały niezbędny czas na polach zbożowych. Mieli tam szałasy, w których spali, stale pilnując upraw. Od świtu do zmierzchu pracowali ciężko. „Słońce wstaje i my wstajemy! — Gdy zachodzi, udajemy się na spoczynek! — Drąż studnię, jeżeli chcesz pić! — Orz, jeżeli chcesz jeść!" [15] Pracowali w gęsto rozstawionych rzędach. „Poruszają się bambusowe kapelusze! — Wszystkie motyki kopią ziemię — by wyrwać z niej złe trawy!" [16] Posiłek był jedyną chwilą odpoczynku. Dzieci i kobiety przynosiły go w koszykach. „Oto w wielkim gwarze jedzą — i zapraszają swe żony!"

Żywiono się papką z prosa. Proso było bogiem. Dostarczało ono podstawowego pożywienia. Uchodziło za pierwsze ze zbóż. Warto zapamiętać [17], że wedle Mencjusza proso było jedynym zbożem znanym barbarzyńcom na północy Chin.[18] Chińczycy uprawiali kilka gatunków prosa. Jeden z nich, tzw. proso kleiste, służyło głównie do przyrządzania fermentowanego napoju. Uprawiano także różne gatunki ryżu, przy czym ryż kleisty był rów-

nież używany do przyrządzania pewnego typu wina. Pszenica i jęczmień miały niewątpliwie mniejsze znaczenie, chociaż w modlitwie skierowanej do boga żniw (*Hou Tsi* = Książę Proso) woła się: „Daj nam pszenicę i jęczmień!" [19] Warto zauważyć, że prawie nie było różnicy nazw pszenicy i jęczmienia. Chińczycy nigdy nie przywiązywali wielkiej wagi do jęczmienia. Jak się zdaje, mąka pszenna była używana przede wszystkim do sporządzania zaczynu powodującego fermentację ryżu lub prosa.[20] Te zaś poddawano fermentacji oddzielnie lub razem. Najbardziej ceniono wino robione z jednej części czarnego prosa i dwóch części ryżu. Przygotowywano je w glinianych naczyniach, w których ziarna zmieszane z wodą podgrzewano nad starannie regulowanym ogniem.[21] Pewne rośliny aromatyczne, a szczególnie jeden z gatunków pieprzu, służyły do nadania zapachu temu napojowi, który cedzono przez kępki perzu.[22] Przygotowywany zimą napój zaczynano pić na wiosnę. Umiano także produkować ocet zbożowy, którego używano do robienia konserw. Ziarna przeznaczone do jedzenia tłuczono w moździerzach, skrapiano wodą i gotowano na parze.[23] Jest prawdopodobne, że prócz papek robiono także jakieś ciasta. Ze świeżych warzyw spożywano różne gatunki ogórków i dyni. Różne przyprawy, jak czosnek, cebula, gorczyca, dodawały potrawom smaku. Pewne zioła i rośliny, jak ślaz czy rdest, dodawano dla zapachu do bulionów.[24] Podstawowy sos przyrządzano z wymoczonej i sfermentowanej fasoli. Była to fasola typu soi, której długie łodygi „powiewały na wietrze jak buńczuki".[25] Nie ulega wątpliwości, że ser z fasoli * jest jedną z dawnych potraw. Warzywa suche, przede wszystkim różnej wielkości groch, odgrywały wielką rolę w wyżywieniu. Groch przechowywano w łatwych do przewożenia workach.[26] Stanowił on zapas jedzenia w czasie podróży. Jest możliwe, że suche jarzyny odgrywały pierwszorzędną rolę w czasach, gdy lud chiński żył karczując najpierw jeden zakątek kraju, później inny i nie wiódł jeszcze życia osiadłego. W ten sposób jeszcze około r. 568 zmieniali miejsce pobytu barbarzyńcy północni i zachodni.[27]

O stosunkowej dawności życia osiadłego zdaje się świadczyć istnienie sadów, w których umiano hodować dużą rozmaitość drzew owocowych takich jak morele, brzoskwinie, czereśnie, grusze, drzewa pigwowe, kasztany jadalne, śliwy czy jujuby. Śliwek, jujub i kasztanów używano do przyrządzania potraw. Jadano także owoce pewnego gatunku dzikich winogron [28] oraz liczne rośliny wodne i górskie. Najpożyteczniejszym z drzew była morwa. Przycinano ją troskliwie. „Siekierą obcina się gałęzie, które

* Specjalnością kuchni chińskiej jest produkt wysokobiałkowy, otrzymywany z fasoli lub z soi, a przypominający w smaku i konsystencji ser. Ponieważ kuchnia chińska nie używa mleka krowiego ani żadnych produktów pochodnych (śmietana, masło), ów „ser" otrzymywany z roślin strączkowych jest ważnym uzupełnieniem wyżywienia, którego podstawą jest ryż, zawierający niewielkie ilości białka (przyp. tłum.).

zbyt odrastają na boki lub zbyt wybujały w górę. Z młodych morw zrywa się jedynie liście." [29] Liśćmi żywiono jedwabniki hodowane na płytach plecionych z trzciny lub z sitowia. „Jest wiosna, dni są cieplejsze — Oto śpiewa szczygieł! — Dziewczęta z koszykami — idą ścieżkami — zrywać delikatne liście morwy." [30] Uprawiano kilka gatunków morwy, a także kilka gatunków konopi. Prace rozpoczęte jesienią kontynuowano przez całą zimę.[31] Gotowe na wiosnę tkaniny konopne noszono w okresie ciepłym, podobnie jak obuwie wyplatane z włókna konopnego lub z fasolnika.* Cieplejszy i cenniejszy jedwab służył przede wszystkim starcom. Konopie moczono w rowach w pobliżu domów. Tkaczki znały także sztukę preparowania pokrzyw i sitowia oraz przędzenia ich. Archaiczne ubiory, które jeszcze w czasach klasycznych służyły do strojenia kukły wyobrażającej zmarłego, robione były z mat trzcinowych, przytrzymywanych bambusowym paskiem.[32] (Żungowie, Barbarzyńcy z Zachodu, ubierali się — w r. 557 — w płaszcze ze słomy i nosili kapelusze z gałęzi jeżyny.[33]) Tradycja utrzymuje, że przed okresem Huang-tiego Chińczycy ubierali się jedynie w krótkie szaty ze skóry. (Żona Huang-tiego miała nauczyć ludzi sztuki hodowania jedwabników.[34]) Później Chińczycy nosili dwuczęściowy strój, składający się z tuniki i spódnicy, tkanych z jedwabiu lub z konopi.[35] Głowę nakrywano czymś w rodzaju czepca czy turbanu.[36] Dla ochrony przed zimnem noszono kilka warstw szat, nakładanych jedne na drugie. Umiano barwić tkaniny i lubiano żywe kolory.[37] Uprawiano różne rośliny barwiące, przede wszystkim marzannę i indygowiec. Kobiety produkowały zarówno tkaniny jednolite, jak i wzorzyste. Te ostatnie były zarezerwowane na szaty świąteczne lub ślubne. „W spódnicy w kwiaty, w spódnicy zwykłej — W sukni kwiecistej, w sukni zwykłej — Chodźmy, panowie! Chodźmy, panowie! — W wozie zawieźcie mnie do siebie!" [38]

Nie ma nic prostszego nad owe chłopskie chałupy. W czasach historycznych wielu Chińczyków żyło jak troglodyci. Mieszkano w zboczach lessowych płaskowyżów, w grotach o kształcie przypominającym wnętrze pieca.[39] Szałasy na polach budowano z gałęzi. Wedle jednego z podań, w czasie gdy Chińczycy mieszkali jeszcze w gęstwinach leśnych, gnieździli się oni na gałęziach drzew.[40] Chata żałobna, która jest niewątpliwie echem jakiejś archaicznej formy mieszkań, była czymś w rodzaju daszku wspartego na kilku słupach.[41] W miarę upływu czasu żałoby zatykano szczeliny słomą lub trzciną, później tynkowano chatę gliną, najpierw wewnątrz, później na zewnątrz. Początkowo drzwi były szeroko otwarte, lecz otaczano je palisadą z sitowia [42]. Ten archaiczny typ stopniowo udoskonalanego domu był niewątpliwie rozpowszechniony wśród ludności uprawiającej tarasy lesso-

* Chodzi o roślinę motylkową, bliską fasoli, nazywaną przez polskich botaników „wspięga pospolita" lub „fasolnik egipski", lub też „chropawiec pospolity" (przyp. tłum.).

we. Żyli oni jak jaskiniowcy. W zbudowanych na wyniosłościach wioskach domy miały, jak się zdaje, kształt małych, przykrytych strzechą sześcianów. Dach był tak lekki, że przebić go mógł wróbel dziobem. Szczury mogły przedziurawić mury.[43] Ulepione z gliny i błota wymieszanych ze słomą, były one kruche. Pękały od upału, rozmywał je deszcz. Rośliny pnące wspinały się na mury i na dach, a ośle ogórki groziły zawaleniem dachu. Na początku każdej zimy trzeba było słomą zatykać szczeliny. Podłogę zastępowało często zwilżane klepisko. Mebli było niewiele. W chacie żałobnej spało się najpierw na słomie, przy czym garstka ziemi służyła za poduszkę. Pod koniec żałoby miało się już prawo do legowiska z niepleciionego sitowia, a jeszcze później do maty.[44] Rytuał ten pozwala niewątpliwie odgadnąć dzieje umeblowania, podobnie jak i dzieje samego domu. Najdoskonalszym łożem, które stworzono, było legowisko z mat z sitowia nałożonych jedna na drugą. Niektóre z tych mat przyozdabiano wzorem. Ludzie bogaci używali podgłówka z rogu i mieli kołdry z kwiecistego jedwabiu. W dzień, jak za naszych czasów, łoże winno być zwinięte, a na matach siadano do posiłków, opierając plecy o stołek. Palenisko budowano z blisko siebie ułożonych kamieni. Dym wydobywał się przez otwór w środku dachu, przez który padał deszcz do dołu ściekowego. Składający się z jednej izby dom był ciemny, oświetlony zaledwie przez jedno okno i wąskie drzwi, umieszczone w południowej ścianie, przy czym okno znajdowało się po stronie zachodniej, a drzwi od wschodu. Drzwi i okna robiono z cierni lub splecionych gałęzi morwy. Okno było niekiedy okrągłym otworem, obrzeżonym szyjką zbitego dzbana.[45] Pod oknem, w południowo-zachodnim, najgorzej oświetlonym kącie przechowywano nasiona i stało łoże małżeńskie.[46] W tym skromnym domostwie wszystko było święte: palenisko, umieszczony pośrodku dół ściekowy, drzwi, koło których gromadzono śmieci. Te ostatnie wyrzucano z największą ostrożnością w czasie wielkich uroczystości nowego roku, gdyż w nich mieszkał bóg dający bogactwo. Nazywał się on Grzmot-Błyskawica. Sowy, straszliwe ptaki Grzmotu, również były kojarzone z drzwiami. Być może, na szczycie drzwi przymocowywano zabite sowy wraz z torebkami z zebranymi w środku lata ziołami ochronnymi. Przez drzwi przechodzono z religijną trwogą. „Bądź uważny, gdy wychodzisz! — Czuj bojaźń, gdy wchodzisz!" [47] Przekraczając próg trzeba było opuścić wzrok i strzec się postawienia na progu stopy. Przed wejściem należało zdjąć obuwie.[48] Nie mniejszy respekt odczuwano wobec paleniska i studni. „Obfita jest woda w źródle, obfita. — Wysycha ona, gdy nadejdzie czas suszy! — Trzeba reguł przestrzegać, by z niego czerpać. — Trzeba rozumu, by jej używać!" [49]

Woda napawała chłopów chińskich licznymi troskami. Zasób ich narzędzi był bardzo ograniczony. Mieli drobne narzędzia, jak siekierki, sierpy, motyki oraz lekkie sochy, składające się z lemiesza ciosanego z drewna

i grządzieli, zrobionej z wygiętej gałęzi. Nie mieli trzody, toteż prawie całą pracę wykonywano rękami ludzkimi. Mimo że znano już wozy, w transporcie posługiwano się przede wszystkim koszami i koszykami.[50] Hodowano niektóre zwierzęta, jak kury czy świnie. Do pilnowania dobytku trzymano także psy, które czasem jadano. Polowania za pomocą siatki i łowienie ryb na wędkę lub więcierzem dostarczały dodatkowego pożywienia. Życie w tych odizolowanych osiedlach zależało jednakże przede wszystkim od regularności kolejnych deszczów, które zapewniały pomyślne zbiory zbóż i grochu. Chłopi nie budowali wcale spichlerzy, nie planowali w ogóle z roku na rok. Czyhał na nich głód. Mogli się od niego ustrzec tylko dzięki ciężkiej pracy i wiedzy rolniczej. Podziwu godna jest różnorodność uprawianych przez nich roślin, podziwu godna jest ich znajomość pór roku. Prace polowe były uregulowane przysłowiami, w których zawarto całą wiedzę o zwyczajach natury.[51] Rok rolniczy rozpoczynał się pierwszego dnia pierwszego miesiąca wiosennego, gdy śpiące zimą zwierzęta zaczynały się poruszać, a ryby dawały się już zauważyć podchodząc pod cienki lód, topniejący pod wpływem wschodniego wiatru. Przygotowywano wówczas sochy, a oracze łączyli się w pary. W drugim miesiącu powracające jaskółki zapowiadały równonoc wiosenną. Kwitły brzoskwinie. Śpiewała wilga. Wiedziano już, że zbliżają się pierwsze deszcze. Wychodzono orać i siać. Znowu pojawiała się tęcza, znów słychać było grzmot. Tysiące zwierząt budziło się i wychodziło z ziemi. Dudek siadał na drzewach morwowych. Był czas przygotowywania tac dla jedwabników. Kwitnące mlecze zwiastowały pierwszy miesiąc lata, zapowiadając wielkie upały, kiedy to dojrzewa proso. Obawiano się wówczas zarówno suszy jak i wielkich burz. W pełnię lata wkraczano, gdy grały koniki polne, gdy pojawiały się kwiaty na woskodrzewiu. W wysuszonych trawach, butwiejących później w upale i w ulewnych deszczach kończącego się lata pojawiały się robaczki świętojańskie. Był to już pierwszy miesiąc jesieni. Śpieszono się ze zbiorem roślin barwiących. Ptaki wędrowne zbierały się do odlotu. Świerszcz grał koło domostw. Nadchodził czas dużych żniw. Trzeba było zebrać ziarno i wymłócić je, zanim szron osiądzie na roślinach polnych. W ostatnim miesiącu jesieni, gdy opadały martwe liście, śpieszono się z produkcją węgla drzewnego. Trzeba było wracać do wiosek, by tam spędzić martwy sezon. W dziesiątym miesiącu kończył się rok rolniczy. Skamieniała od suchego mrozu ziemia nie poddawała się już pracy ludzkiej i przestawała być urodzajną. W czasach, gdy redagowano księgi etykiety, owe wiejskie obserwacje służyły do ilustrowania uczonych kalendarzy, opartych na podstawach astronomicznych. Przedstawiano je wówczas jako wywodzące się z mądrości książęcej. Przyjmowano nawet, że „pomyślność oraczy" była skutkiem cnoty władcy.

Przyjmowano także, iż chłopi byli tylko zwykłymi dzierżawcami, a zie-

mia od zarania należała do władcy. Nie ma nic mniej jasnego nad te nieliczne dostępne nam zabytki piśmiennictwa, które mówią o dawnych formach własności ziemi. Erudyci zaciemnili całkowicie zawarte w nich informacje.[52] Pewne tradycje, sięgające co najmniej Mencjusza (IV—III w. p.n.e.), utrzymują, że przez cały okres starożytności staraniem państwa pola były dzielone na jednakowe działki między tych, którzy je uprawiali. Miały one mieć kształt kwadratów, dzielonych na dziewięć mniejszych pól (pole w kształcie znaku *tsing*). Osiem rodzin miało wspólnie uprawiać na rzecz pana środkowy kwadrat (tzw. system *czu*, praktykowany za Inów), lub wpłacało do skarbu książęcego dziewiątą część produktu całego pola (tzw. system *cz'y*, praktykowany za panowania dynastii Czou). Współczesna nauka skłania się do przyjęcia, że ziemie każdej krainy dzieliły się na ziemie władcy (*kung-t'ien*, domena publiczna) i ziemie szlachty (*sy-t'ien*, domena dziedziczna lub raczej ziemie wyłączone z domeny publicznej). Chłopi byliby więc dzierżawcami, przypisanymi do ziemi, wskutek pewnego typu poddaństwa. Jeżeli zaś chodzi o okresowy podział ziem na równe działki, przydzielane rodzinom, jest to prawdopodobnie utopia administracyjna, wymyślona w epoce Han lub też pochodząca najwcześniej z okresu Królestw Walczących. Mówiliśmy o tym, że pierwsze wielkie państwa, a przede wszystkim pierwsi cesarze działali aktywnie na rzecz kolonizacji kraju, tworząc i zaludniając nowe ziemie. Tym ogromnym pracom nad zagospodarowaniem ziemi towarzyszyło jej administracyjne dzielenie. Jest więc możliwe, że idea systemu *tsing* odpowiada tylko pewnej utopii historycznej, że jest ona jedynie rzutowaniem teraźniejszości w przeszłość. Jest również możliwe, że pierwsze i najskromniejsze prace nad zagospodarowaniem ziemi, które — jako wykonywane nikłymi środkami — musiały być na nowo podejmowane prawie w każdym nowym roku rolniczym, doprowadziły niegdyś samych chłopów do okresowego podziału ziem zdobywanych wspólnymi siłami. W systemie feudalnym rolnicy byli niewątpliwie uważani za zwykłych dzierżawców, za dodatek do ziem. Jeżeli należeli tak nierozłącznie do ziemi, to widocznie dlatego, że pierwotnie ziemia należała niepodzielnie do wspólnot, które sami tworzyli. Wielka reforma Ts'inów, która za Hanów miała doprowadzić do straszliwego kryzysu agrarnego, polegała przede wszystkim na zerwaniu ze ścisłą zależnością, jaka istniała między człowiekiem a ziemią.

W czasach wspólnot chłopskich ta ścisła zależność wyrażała się chwalebnym poczuciem tubylczości.

Oto naostrzone są nasze sochy — Zacznijmy od pól południowych! [...] Siejmy ziarno pełną dłonią! — W nim zawarte jest życie! [...] — Więc tłumnie zbierajmy żniwo, tłumnie! — Co za obfitość plonów! — Tysiące, miliardy i kwadryliony! — Róbmy

wino, róbmy moszcz! — Będzie to ofiara dla przodków! — Na doskonałe obrzędy. — Niechaj więc znakomity będzie ten zapach! — To chwała całej prowincji! — Niechaj pieprzny będzie ten zapach! — To pociecha starców! — I nie tylko tym razem jest taki jak tym razem! — Nie tylko dzisiaj jest taki jak dzisiaj! — Za najstarszych zawsze był taki! [53]

Z czcią, którą wzbudzały płodne ziarna i ziemia żywicielka, łączyła się szlachetna ufność w odwieczność rodu osiadłego od dawna na opanowanej wreszcie ziemi. Lecz z dumą wieśniaków mieszały się wspomnienia godzin twardej pracy, poczucie mijania dni, obawa przed sezonami o nierównej pomyślności. A wszystko to przekształcało się w przeżycie religijne, w którym dominowały idee umiaru i miary.

Świerszcz jest w sali. — Wózki stoją w wozowni! — Czemuż więc nie świętujemy? [...] Dni i miesiące mijają! — Zachowajmy jednak miarę — O dniach trudu pomyślmy! — Kochajmy radość bez szaleństwa. Człowiek dzielny zna umiar.[54]

PRZYPISY

[1] *Tso-czuan*, C, I, s. 592.
[2] *Ibid.*, III, s. 267.
[3] *Szy-king*, C, s. 276.
[4] *Ibid.*, s. 285.
[5] SMT, I, s. 13; *I-king*, L., s. 383; Granet, *Danses et légendes...*, s. 271; *Szy-king*, C, s. 283.
[6] *Tso-czuan*, C, II, s. 293; SMT, III, s. 589.
[7] *Szy-king*, C, s. 439.
[8] *Li-ki*, C, I, s. 336.
[9] *Szy-king*, C, s. 327.
[10] *Ibid.*, s. 164.
[11] *Tso-czuan*, C, III, s. 667.
[12] *Ibid.*, II, s. 441.
[13] *Szy-king*, C, s. 164.
[14] SMT, *Wstęp*, s. CXXVI.
[15] *Ku-szy*, 1, Pieśń przypisywana poddanym mitycznego władcy Jao.
[16] *Szy-king*, C, s. 441.
[17] *Ibid.*, s. 439.
[18] *Mencjusz*, L, s. 318.
[19] *Szy-king*, C, s. 426.
[20] Breitschneider, *Botanicon Sinicum*, s. 157.
[21] *Li-ki*, C, I, s. 400.
[22] *Szy-king*, C, s. 163.
[23] *Ibid.*, s. 352.
[24] *Li-ki*, C, s. 664.
[25] *Szy-king*, C, s. 351.
[26] *Ibid.*, s. 360.
[27] *Tso-czuan*, C, II, s. 207.
[28] *Szy-king*, C, s. 163.
[29] *Ibid.*, s. 162.

[30] Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, s. 49.
[31] Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, s. 541 i nn.
[32] *I-li*, C, s. 450.
[33] *Tso-czuan*, C, II, s. 291.
[34] Jest ona zarazem bóstwem błyskawicy i jedwabiu. SMT, I, s. 35.
[35] Forke, *Der Ursprung der Chinesen*, s. 132.
[36] Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, s. 57.
[37] *Ibid.*, s. 57 i 70.
[38] *Szy-king*, C, s. 96; Granet, op. cit., s. 67.
[39] *Szy-king*, C, s. 326.
[40] *Li-ki*, C, II, s. 258.
[41] Granet, *Le language de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique*, s. 99.
[42] *Szy-king*, C, s. 20; Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, s. 261.
[43] *Szy-king*, C, s. 168.
[44] Granet, *Le language de la douleur...*, s. 100; *Li-ki*, C, II, s. 556 i 573.
[45] *Czuang-tsy*, ojciec Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, s. 459. Dom samotnego mędrca opisuje się jako okrągłą lepiankę otoczoną płotem z roślin kolczastych, z trawą rosnącą na dachu, z drzwiami z plecionki słomianej przymocowanej do gałęzi morwy, z oknami z dwóch szyjek dzbana obciągniętych płótnem.
[46] Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 12 i dalsze; *Li-ki*, C, I, s. 452 i 13; *ibid.*, II, s. 338.
[47] *Szy-king*, L, (*Proleg.*), s. 17.
[48] *Li-ki*, C, I, s. 16.
[49] *Szy-king*, L, (*Proleg.*), s. 17.
[50] *Szy-king*, C, s. 351.
[51] O przysłowiach tych por. Granet, *Fêtes et chansons anciennes...*, s. 53 i nn. oraz *Li-ki*, C, I, s. 330 i nn.
[52] P. Demiéville dał doskonałe podsumowanie faktów w BEFEO, 1923, s. 494 i nn., w recenzji z pracy Hu Szy.
[53] *Szy-king*, C, s. 441.
[54] Granet, op. cit., s. 188; *Szy-king*, C, s. 120.

Rozdział II

WIEJSKIE ZWYCZAJE

Na co dzień chłopi chińscy wiedli życie monotonne i ciężkie, lecz wielkie, następujące w ustalonym rytmie święta przywracały im radość życia. Święta te miały charakter orgii. Filozofowie potępiali je od początków swej działalności. Konfucjusz potrafił jednakże dostrzec ich dobroczynne znaczenie. Nie pragnął, by książę „narzuciwszy ludowi sto dni trudu nie przyznawał mu ani jednego dnia radości", ponieważ nie należy „trzymać łuku napiętego, nigdy nie zwalniając cięciwy [...], (ani) trzymać go nie napiętego, nigdy jej nie napinając".[1] Konfucjusz przyjmował, że święta ludowe są tworem mądrości książęcej. W rzeczywistości święta te sięgają niepamiętnych czasów i uzasadnić je można w sposób zadowalający ogólnymi warunkami życia na wsi.

RODZINA I WSPÓLNOTA WIEJSKA

W organizacji społeczeństwa chińskiego dominowała zawsze pewna zasada, a mianowicie zasada rozdziału płci. Pojmowano ją jak najściślej. Zawarto w niej nie tylko surowe zakazy, dotyczące rozdziału dziewcząt i chłopców przed ślubem. Również małżonkowie muszą zachować między sobą dystans, a wszelkie stosunki między nimi wymagają niezwykłej ostrożności. U chłopów rozdział płci opierał się na podziale pracy: mężczyźni i kobiety przeciwstawiali się sobie jak dwie rywalizujące ze sobą korporacje.

Między oraczami a tkaczkami wznosiła się bariera zakazów płciowych i technicznych. Jeden z mitów chińskich, który z największą łatwością dotarł do nas poprzez wieki (a daje on świadectwo najstarszej przeszłości), związany jest z dwoma bóstwami gwiazd: Tkaczką i Wolarzem. Między nimi rozciąga się święta bariera, którą jest Droga Mleczna, zwana Niebiańską Rzeką. Rzekę Niebiańską przekroczyć można tylko raz jeden w roku. Wtedy właśnie Tkaczka i Wolarz świętują swe nocne zaślubiny.[2]

Jeżeli wziąć pod uwagę to, że na mężczyznach ciążył niebezpieczny trud otwierania gleby, trud grożący rozgniewaniem tajemnych sił ziemi, oraz to, że nie oni, lecz jedynie kobiety umiały sprawić, że nasiona zachowują swą zasadę życia, dzięki której mają zdolność kiełkowania, to wydać się musi, że rytualna orka, przez którą wdrażano ziemię do płodności, wymagała w najdawniejszych czasach połączonego wysiłku pary małżeńskiej.[3] Współpraca dwu płci była w tym przypadku o tyle skuteczniejsza, że była zastrzeżona dla momentów uświęconych, normalnie stając się świętokradztwem.

Wedle pewnej przypowieści chińskiej zasada separacji płci jest podstawą egzogamii. Zawsze bowiem w Chinach młodzi ludzie mogli się połączyć jedynie pod warunkiem należenia do różnych rodzin.[4] Małżeństwo służy nie tyle założeniu rodziny, ile przede wszystkim zbliżeniu rodów. Zbliżenie to osiąga się za pomocą dyplomatycznego rytuału. Trzeba przy tym uciec się do pomocy swata. Jak się zdaje, siekiera była symbolem pośrednika, którego zadaniem było doprowadzenie do ugody dwóch grup rodzinnych. Siekiera służy bowiem do oddzielania gałęzi od pnia i umożliwia przygotowanie wiązek drewna, w których łączy się gałęzie różnego pochodzenia. Temat wiązek chrustu powraca często w pieśniach weselnych. Śpiewano także: „Jakże uprawia się konopie? — Trzeba skrzyżować bruzdy! — Co się robi, by wziąć sobie żonę? — Trzeba zawiadomić rodziców! — Jakże tnie się gałęzie? — Bez siekiery nie można tego zrobić! — Co się robi, by wziąć sobie żonę? — Bez swata nie można tego zrobić." [5] Owo krzyżowanie bruzd i krzyżowanie rodzin zapewniało płodność uprawom i małżeństwom. Dla rozpoczęcia prac polowych konieczne było współdziałanie płci. Dla zapewnienia pełnej skuteczności należało wykonywać je nie tylko przy zbliżeniu odmiennych płci, lecz także i różnych rodzin. Stanowiąca uzupełnienie skutków rozdziału płci praktyka egzogamii przypisywała nadzwyczajną skuteczność gestom wykonywanym wspólnie przez wiejskie pary małżeńskie.

Reguła egzogamii ma znaczenie wewnętrzne, domowe. Ma ona również znaczenie terytorialne. Zabrania zawierania małżeństw między młodymi ludźmi urodzonymi w tej samej wiosce. Wstępując w związek małżeński jedno z małżonków opuszcza swą rodzinę i żyć będzie w obcej wsi. „Tęcza jest na wschodzie! — Nikt nie śmie jej pokazać [...] — Dziewczyna wstępuje w związek małżeński — Pozostawia w dali swych braci i rodziców [...] Z lewej strony jest źródło Ts'üan — Na prawo zaś rzeka K'i [...] — Dziewczyna wstępując w związek małżeński — Zostawia w dali swych braci i rodziców..." [6] Gdy się słucha skarg młodych małżonek, czuje się, jak trudne musiało być gwałtowne zerwanie więzów domowych oraz przesiedlenie, stanowiące wstęp do twardej pracy codziennego życia w nie znanym i wrogim środowisku. „Synową będąc w domu twoim przez trzy lata — Nigdy

nie odchodzę od prac domowych. — Rano wstaję i późno spać się kładę. — Nigdy poranka nie mam dla siebie..." [7] Gdyby dać wiarę wierszom z *Szy-kingu*, trzeba by dojść do wniosku, że to zawsze kobieta opuszczała swoją wioskę. I rzeczywiście, taki był prawdopodobnie od czasów feudalnych ogólnie obowiązujący zwyczaj, niemniej jednak zawsze istnieli mężowie-zięciowie, przyłączeni do rodzin swych żon. Moc tego zwyczaju, który przetrwał mimo zakazów administracyjnych [8], pozwala sądzić, że początkowo sąsiednie wioski wymieniały chłopców, a nie dziewczęta. Dom wiejski był (i — ogólnie rzecz biorąc — pozostał) sferą kobiecą. Mężczyzna z trudem dostawał się do niego. Umeblowanie było wianem kobiety. Pierwotnie sama wioska należała do kobiet. Strzegące jej bóstwo nazywało się „Matka Wioski". Dopiero bardzo późno duchy ziemi nabrały wyglądu męskiego. Gdy naczelników wybierano spośród mężczyzn, nosili oni tytuł „ojca" danej wioski.[9] Nazwa skupiska była jednocześnie nazwiskiem rodzinnym. Klany terytorialne stanowiły najmniejsze zgrupowania ludności.[10] Tak więc w wiosce pierwszeństwo miały najpierw kobiety, a dopiero później mężczyźni, lecz przez cały czas mieszkańcy byli podzieleni w zależności od płci na dwie grupy, z których jedna, a mianowicie grupa przybyłych do wsi małżonków, zachowywała zawsze funkcje podrzędne.

Drugą grupę stanowili tubylcy. Złączeni wspólnotą nazwiska, stanowili oni grupę krewnych. Stara tradycja utrzymuje, że między miejscem zamieszkania a nazwiskiem istniał pewien rodzaj współbrzmienia.[11] Jako rezultat przynależności do danego terytorium i do wspólnego nazwiska pokrewieństwo stawało się czymś o wiele głębszym, niż gdyby było oparte jedynie na związkach krwi. Członkowie klanu terytorialnego naznaczeni symbolem wspólnego im wszystkim w tym samym stopniu nazwiska, identyfikowani bez różnicy z dziedzicznym polem, z którego wszyscy bezustannie czerpią te same zasady wspólnoty, tworzą grupę niepodzielną i w szczególny sposób jednolitą. Jedynie wiek i różnica pokolenia wnoszą tu jakiś element zróżnicowania. Wyróżnia się bowiem starszych i pierworodnych. Najstarszy przedstawiciel najdawniejszego pokolenia nosi tytuł nestora. Przysługuje mu swoiste pierwszeństwo, lecz swą niezbyt sprecyzowaną władzę dzierży on jedynie jako delegat grupy. Gdy umiera, jego miejsce zajmuje młodszy, lecz nie można tu mówić o sukcesji.[12] Między krewnymi, należącymi do tego samego pokolenia, istnieje całkowita tożsamość. Razem stanowią oni zbiorową osobę. Oddzielnie nikt z nich nie ma osobowości prawnej. Terminologia pokrewieństwa nie przykłada wagi ani do jednostek, ani do ich naturalnych związków. Jest k l a s y f i k a c y j n a. Niepotrzebne są inne nazwy prócz tych, które określają kategorie pokrewieństwa.[13] Nawet wyraz m a t k a odnosi się do określonej grupy osób. Jeżeli używa się go w znaczeniu indywidualnym, to nie służy on do nazwania tej kobiety, która mówiącego urodziła, lecz odnosi się do najczcigodniejszej

19. Naczynie brązowe typu *lei* w kształcie słonia. Wczesna epoka Czou.

20. Kurhan kryjący ruiny pałacu A-fang z czasów dynastii Ts'in. Okolice dzisiejszego Hienjangu.

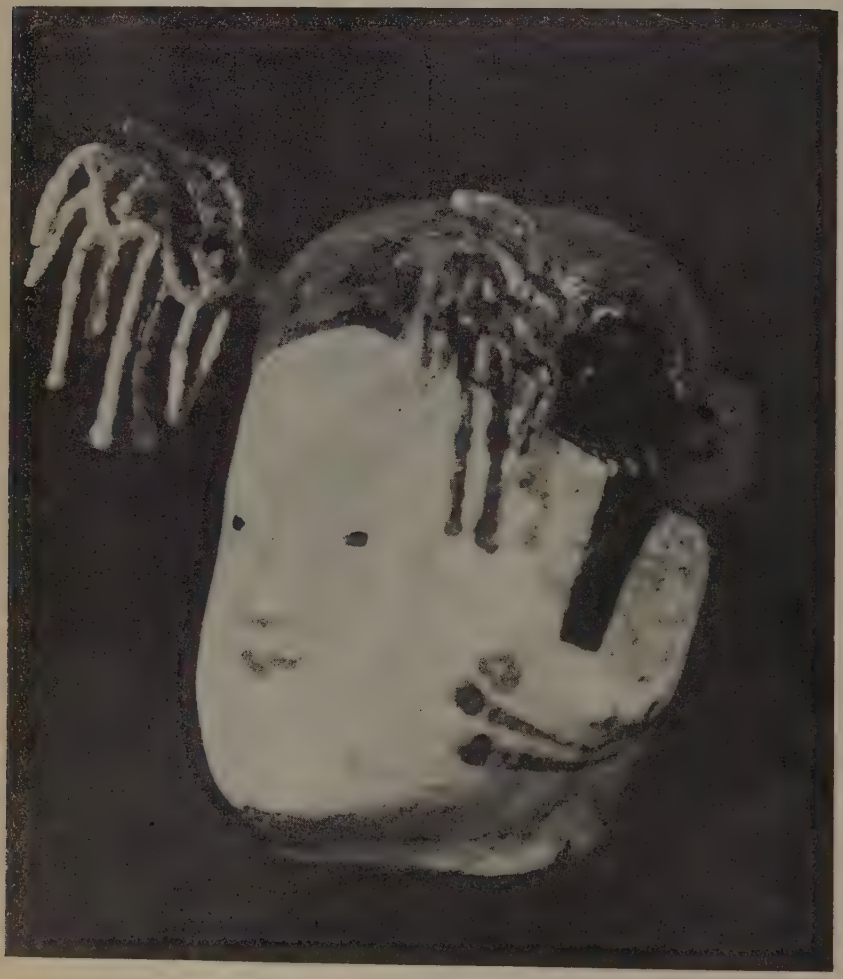
21. Kurhan kryjący ruiny pałacu cesarskiego Wei-jang z czasów Wcześniejszej Dynastii Han. Okolice dzisiejszego Si-anu.

22. Kamień do rozcierania tuszu. Epoka Han.

23. Mężczyzna z kijem. Drewniana statuetka grobowa z okolic Cz'ang-sza. Epoka Han.

24. Kobieta z epoki Han. Ceramiczna figurka grobowa (fragment).

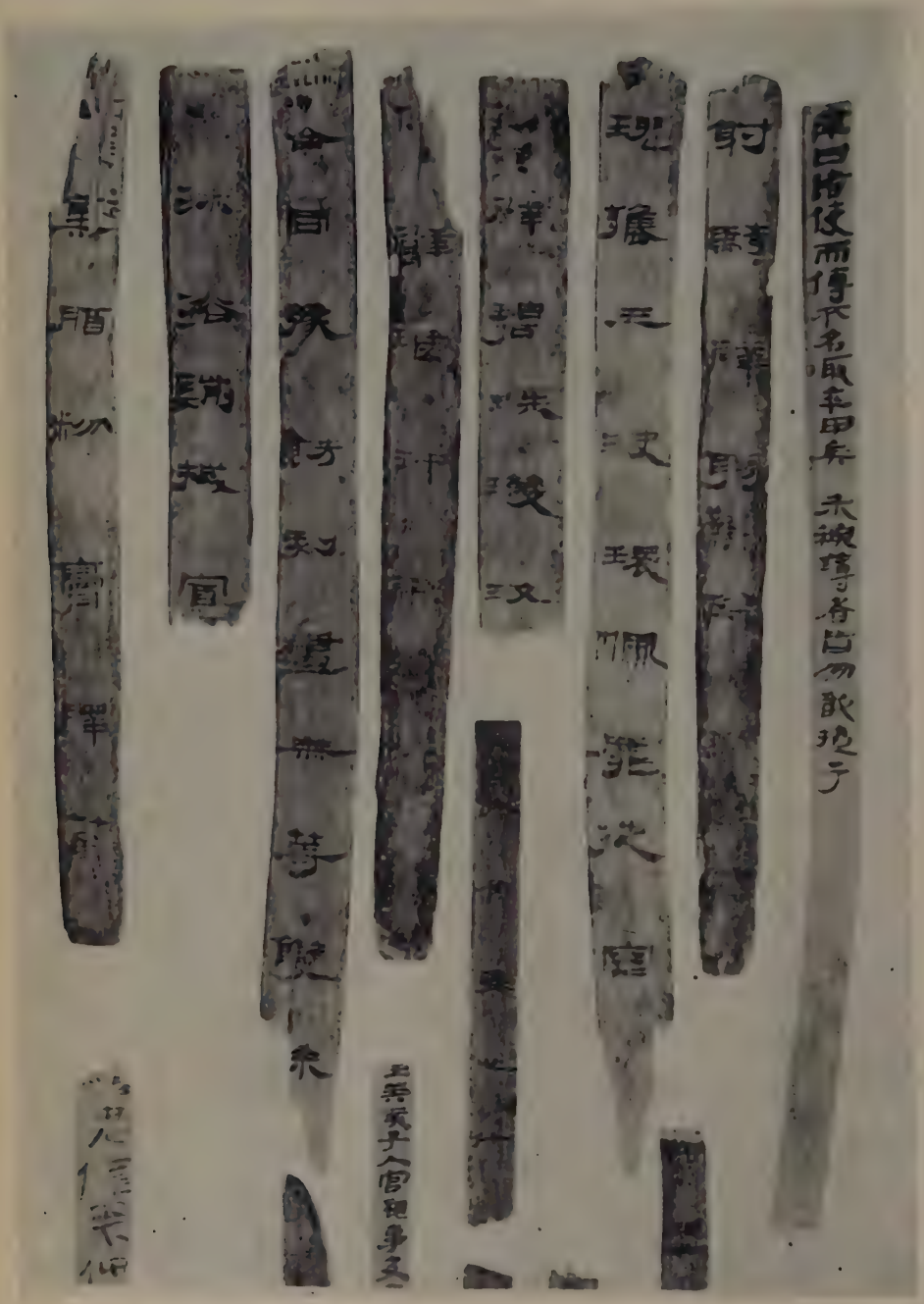
25. Głowa tancerki. Ceramiczna figurka grobowa z epoki Han.



26. Rewers brązowego lusterka z motywem zwierzęcym. Epoka Han.

27. Rewers brązowego lusterka z motywem kaczek. Epoka Han.

28. Tabliczki bambusowe z tekstem (epoka Han?).



z kobiet pokolenia matek. Tak samo też o j c i e c nie różni się od s t r y j ó w. Słowo to oznacza zresztą krąg o wiele szerszy niż jedynie bracia ojca. S y n jest wtopiony w nierozróżnialną grupę b r a t a n k ó w i s i o s t r z e ń c ó w. Niezależnie od odległości pokrewieństwa wszyscy k u z y n i traktują się wzajemnie jak b r a c i a. Całkowita wspólność jest u podstaw tej organizacji. Nie uznaje ona ani więzów osobistych, ani hierarchii. Stosunki pokrewieństwa mają charakter ogólny.

Grupa rodzinna jest jeszcze bardziej zamknięta przez fakt swej jednolitości. Nie zna ona żadnego sposobu wchłonięcia obcego elementu. Z samej zasady więzy pokrewieństwa są czymś, czego się nie daje, nie traci ani też nie nabywa. Opierają się na spokojnych uczuciach dnia codziennego. Wszelkie porywy uczucia, przekroczenie granic czy też kontakty ze światem zewnętrznym są zakazane. Nigdy przodkowie (gdy już istniał kult przodków) nie przyjmowali jedzenia innego niż to, które pochodziło z domowej kuchni.[14] Nigdy też adoptujący (gdy już praktykowano adopcję) nie mógł adoptować kogoś, kto uprzednio nie nosił tego samego nazwiska rodowego.[15] Nigdy nabywca (gdy państwo zezwoliło na handel ziemią) nie mógł uważać, iż wyrugował całkowicie dawnego właściciela.[16] Moralność nigdy nie dopuszczała myśli, że mogłyby zostać naprawdę zerwane więzy łączące krewnych między sobą i łączące ich z ziemią. Pokrewieństwo polegało na niezniszczalnej przynależności, sięgającej niepamiętnych czasów i ściśle określonej. W strukturze klanów terytorialnych obowiązywała silna zasada zamknięcia.

Ten ekskluzywny charakter pokrewieństwa pozostaje w doskonałej zgodzie z życiem w odosobnieniu, jakie na co dzień prowadziła rodzina na odziedziczonych po przodkach karczowiskach. Jednakże uczucia domowe nie były jedyną siłą społeczeństwa wiejskiego. Chłopi chińscy poddani byli innemu jeszcze systemowi przynależności, zakładającemu uczucia szersze, bardziej złożone, bogatsze. Uczucia te związane są z dawnymi regułami dotyczącymi zawierania małżeństw, które jednocześnie z e g z o g a m i ą k l a n o w ą nakazują pewien rodzaj e n d o g a m i i. Małżeństwo — niemożliwe między krewnymi — było także niemożliwe między osobami, które są sobie całkowicie obce. W ciągu długich stuleci związek małżeński uchodził za szczęśliwy tylko wtedy, gdy był zawarty między członkami rodzin, utrzymujących od najdawniejszej przeszłości związki utrwalane wzajemnymi małżeństwami.[17] Zwyczaj nakazywał, by synowie brali żony z rodziny swojej matki. Aby wymknąć się spod działania tego nakazu, trzeba było powołać się na poważne powody. „Matka Szu-hianga chciała, by poślubił on dziewczynę z jej własnej rodziny. Szu-hiang powiedział jej: «Moje matki [*sic*: system klasyfikacyjny] są liczne, a moi bracia nie-

liczni. Wystrzegam się córek moich wujów[18] [tj. boję się, że nie dadzą mi one potomka].»" W czasach, gdy słowa te wypowiedział Szu-hiang (r. 513), jedynym uznawanym (przez szlachtę) pokrewieństwem było pokrewieństwo w linii męskiej. Małżeństwa między krewnymi agnatycznymi były zakazane. Jedynie takie nielegalne związki uchodziły za bezpłodne. Przyrównanie takiego związku do związku zawieranego z córką wuja było niewłaściwym argumentem, choć usprawiedliwionym przez uczucie (Szu-hiang ożenił się wedle swej woli, lecz nie był szczęśliwy). Taka kuzynka nie była nigdy uważana za krewną. Niezależnie bowiem od tego czy potomstwo było poddane regułom obowiązującym w linii męskiej, czy żeńskiej, dzieci brata i siostry należały zawsze do dwóch różnych grup rodzinnych. Ich małżeństwa nie tylko nie były zakazane czy źle widziane, lecz właśnie stanowiły często praktykowany zwyczaj.

Pierwotnie zwyczaj ten był obowiązujący. Dowodzi tego terminologia. Wyraz, który oznacza w u j a, oznacza również t e ś c i a, a wyraz znaczący s t r y j e n k a ma również znaczenie t e ś c i o w a.[19] Ten system nazw sugeruje, że zasada endogamii uzupełniała zasadę egzogamii klanowej. Wynika z tego organizacja, w której dwie egzogamiczne wobec siebie grupy rodzinne poddane zasadzie, zgodnie z którą pokrewieństwo lub — by lepiej powiedzieć — nazwisko jest przekazywane tylko w jednej linii, tworzyły tradycyjnie ze sobą związaną parę, regularnie wymieniającą połowę swych dzieci, chłopców i dziewcząt. Istnieje prawdopodobieństwo, że ta terminologia pochodzi z czasów, gdy wymieniano jedynie chłopców i gdy regułą było uznawanie potomstwa w linii żeńskiej. W wymowie i w piśmie jest tylko nieznaczna różnica między terminem, którym mężczyzna (wuj = teść) określa synów swej siostry (a także męża swej córki), a terminem, który oznacza całość rodziny i nazwisko rodowe.[20] Jednakże małżeństwo między kuzynami pochodzącymi od braci i sióstr pozostało nadal możliwe i regularnie praktykowane także w czasach, gdy przyjęto system uznawania potomstwa w linii męskiej, ponieważ wraz z tą zmianą nie pojawiła się żadna nowa przeszkoda, a nazwisko przekazywano nadal w jednej tylko linii. Jest rzeczą nadzwyczaj ciekawą, że sam ten zwyczaj przetrwał mimo zmian w systemie pokrewieństwa. Fakt ten świadczy o szczególnej stabilności organizacji wspólnoty, utworzonej przez dwie rodziny, związane ze sobą tradycją wzajemnych małżeństw. Organizacja ta uległa później komplikacji, lecz pozostawiła ślady na tyle wyraźne, że mogły się nadal utrzymać główne zwyczaje stanowiące o jej istocie. Trzeba więc wyjaśniając je odnieść je do czasów, w których dwudzielność rządziła organizacją całości.

Podczas gdy obowiązek noszenia żałoby i prawo jedzenia potraw przyrządzonych na tym samym piecu są cechami stosunków pokrewieństwa, *connubium* jest cechą związków innego typu. Są one wyższego rzędu.

Dzięki nim ulega bowiem osłabieniu odosobnienie tak typowe dla grup lokalnych. Uczucia domowe mają w sobie coś z wyłączności i całości, a w każdej grupie terytorialnej małżeństwo wprowadza motywy altruizmu. Wnosi ducha płodnego współzawodnictwa, rywalizacji i zaufania. Dla rodziny (uterycznej lub agnatycznej), przyjmującej zięciów lub synowe, przybysze są niejako ciągle odnawianym zastawem, potwierdzającym dawno zawartą ugodę. Są zakładnikami. Ich obecność daje świadectwo odwiecznej solidarności. W czasach feudalnych tym samym wyrazem określano rytuał wysłania posła i rytuał związku małżeńskiego.[21] Zawieraniu traktatów prawie zawsze towarzyszyła wymiana kobiet. Małżeństwo pozostało jednym z symboli porozumienia politycznego. Od samych swych początków było podstawą zawartego pokoju. Służyło utrzymaniu nierozerwalnych związków między dwiema grupami rodzin, które stanowiły dawne wspólnoty wiejskie.

Podobnie też pary małżeńskie winny pozostać na zawsze ze sobą związane. Nietrwałość małżeńska i nietrwałość polityczna wynikają z siebie nawzajem. Przyjmowano więc, że w kontrakcie małżeńskim zawarty jest element odwieczności. „Na śmierć, na życie, na trud — Z tobą się łączę! — Biorę twe ręce w moje ręce. — Z tobą razem chcę czuwać!" [22] W tej przysiędze odnaleźć można echo bohaterskich postanowień. I rzeczywiście, w czasie kampanii żołnierze ślubowali podając sobie dłonie i wypowiadając te same słowa co małżonkowie. Słownictwo nie odróżnia wierności małżeńskiej od braterstwa broni, są one bowiem rezultatem tego samego kontraktu przyjaźni.

Uczucia, na których opiera się związek małżeński, kontrastują z prostymi i niewyszukanymi uczuciami, którymi przeniknięte są stosunki rodzinne. Małżeństwo zawarto wprawdzie między kuzynami, lecz są to kuzyni, którzy nie noszą tego samego nazwiska. Nie są oni krewnymi, choć są dziećmi braci i sióstr. Bliskość pokrewieństwa między nimi jest tak duża, jak tylko być może w systemie zakazującym jedynie małżeństw między członkami tej samej grupy. Bliskość łącząca tych, którzy są powołani do stworzenia pary — a nie grupy, nie opiera się na wspólnych cechach, lecz bazuje na cechach uzupełniających się. Jest ona oparta na połączeniu uczuć, w którym solidarność i rywalizacja mają jednakowy udział. Wyraz, który oznacza małżonka, znaczy również: rywal, a nawet: wróg. W czasach feudalnych kobieta wprowadzona do rodziny agnatycznej jest wspólniczką, która, szybko przeobraziwszy się we wroga, rozpoczyna często prowadzoną w interesie swej własnej rodziny walkę ze swym mężem. Grupa małżonek przybyłych do wspólnej rodziny, będąc jednocześnie grupą zakładniczek, stanowi także partię przedstawicielek wydelegowanych przez konkurencyjne ugrupowanie.

Dwie związane ze sobą grupy, rywalizujące, lecz zarazem solidarne, żyły na ziemi należącej do wspólnoty wiejskiej. Każda z nich miała swą do-

menę osobistą. Jednakże w tej domenie przebywały również przesiedlone na skutek zawarcia małżeństwa reprezentantki drugiej połowy pary. Stawały więc naprzeciw siebie dwa ugrupowania solidarne, lecz rywalizujące ze sobą. Nawet wtedy, gdy organizacja całości nie opierała się już na zwykłej dwudzielności, tę dawną dwudzielność można odnaleźć wewnątrz każdej grupy rodzinnej. W gruncie rzeczy małżeństwo łączy ze sobą nie tylko małżonków. Jest ono w samej zasadzie kontraktem zbiorowym i nigdy nie przestaje wywierać wpływu na grupy. Małżonek musi mieć drużbów, a i małżonka musi także mieć swe druhny. „Sroka uwiła to gniazdo. — A pełno w nim grzywaczy. — Oto dziewczyna wychodzi za mąż — Niechaj pełne będzie sto wozów honorowych!" [23] Sto jest symbolem całości. Sto wozów, na których jadą drużbowie i druhny, to symbol tego, że obie łączące się węzłami małżeństwa grupy angażują się całkowicie. W bardzo odległych czasach również wymiana chłopców i dziewcząt między grupami była całkowita, to jest nie symboliczna, lecz faktyczna. Małżeństwa powstawały na skutek zespołowego związku, łączącego wszystkich przedstawicieli tego samego pokolenia. Wyraz m a t k a nie oznacza jedynie matki i jej sióstr. Oznacza on w równej mierze wszystkie żony poślubione przez braci ojca.[24] Nie ma różnicy między ciotkami a stryjenkami, gdyż stanowią one tę samą grupę sióstr, tę samą grupę żon.

Tak więc na każdym terytorium spotykają się dwa ugrupowania, z których każde jest w tym samym stopniu homogeniczne. Przeciwstawiają się one sobie płcią, nazwiskiem, osobami i sposobem życia. Kontynuują dawną rywalizację dwu rodzin i dwóch płci. Zasada przeciwstawiania płci, która znajdując odbicie w regułach egzogamii i endogamii kieruje organizacją społeczeństwa wiejskiego, zachowuje swą pierwotną moc ulegając wzmocnieniu w toku codziennego życia. Uczucia, dzięki którym współpraca dwu przeciwnych płci jest jednocześnie tak trudna i tak płodna, zostają zachowane w stanie nie naruszonym i są ciągle świeże.

ZAWODY SEZONOWE

Głównym celem owych zakazów, spowodowanych warunkami klimatycznymi i mieszkaniowymi, jest oddzielenie w czasie i w przestrzeni prac mężczyzn od prac kobiet tak, by mogli je wykonywać bez obawy o skalanie. Rytm pór roku rządzi tą organizacją. Mężczyźni i kobiety zastępują się kolejno przy pracy, zmieniając jednocześnie swój sposób życia.

Zmiany te następują na początku i na końcu roku rolniczego. Na równinnym terenie dawnych Chin oba te momenty są wyraźnie zaznaczone. Klimat jest kontynentalny, a zmienny rytm pór roku ma w sobie coś porywającego. Oba okresy przejściowe są bardzo krótkie, a wiosna i jesień,

zawarte między ostrymi, lecz suchymi mrozami zimy a gorącą wilgotnością lata, pełne przelotnych deszczów i zmiennego nieba, stanowią dwa prawdziwie cudowne momenty. Oto w jednym mgnieniu oka przyroda budzi się do życia lub zamiera. Nagłe kwitnienie kwiatów czy też szybkie opadanie liści, powroty lub odloty dużej liczby wędrownych ptaków, nagłe mnożenie się czy też równie nagłe znikanie owadów, zwiastujące na polach kolejno to patetyczne przebudzenie się życia, to jego tragiczny koniec, tworzą coś w rodzaju dramatycznych ram dla tych zmian, które chłopi chińscy narzucają sami sobie wzorując się na zmienności nieba. I oni także w mgnieniu oka zmieniają swe zwyczaje. Zapominając w zamęcie chwili o obowiązujących na co dzień zakazach odczuwają wówczas potrzebę wspomagania przyrody i współdziałania między sobą.

Gdy filozofowie chińscy chcieli stworzyć teorię miłości, wyjaśniali, że wiosną dziewczęta ulegają powabom chłopców, chłopcy zaś są przyciągani przez dziewczęta jesienią, jak gdyby każde odczuwając kolejno niepełność swojej natury było opanowane niepohamowanym pragnieniem osiągnięcia doskonałości.[25] Wiosna była okresem zaręczyn, a inicjatywa zaręczyn należała niegdyś do dziewcząt. Jesień to okres wstępowania w związki małżeńskie. Kobieta musiała więc od dość dawnych czasów mieszkać u swego męża.[26] Jesienią oracze posiadali obfitość ziarna zebranego na zimę, lecz wiosną kobiety dysponowały jeszcze cenniejszym bogactwem, jakim były świeżo utkane materie. Najpierw więc tkaczki miały czym pozyskać sobie oraczy, później zaś oracze mieli czym pozyskać sobie tkaczki. Zatem kolejno każdy dysponował ową siłą przyciągania i mógł zaspokoić swe pragnienia.

Nie unikając się wcale — jak to czynili na co dzień — poszukiwali się teraz wzajemnie. „Niechaj już się konopi nie przędzie! — Na rynek pójdźmy. Taniec! Taniec! [...] O, zwiędłe liście! O, zwiędłe liście! — Wiatr już przybył i dmie na was! — Chodźmy, panowie, chodźmy, panowie! — Śpiewajcie. Przyłączymy się do was." [27] Jesienią i wiosną, gdy skończone były już prace polowe czy tkackie, odbywały się pod gołym niebem wielkie zgromadzenia, podczas których spotykali się chłopcy i dziewczęta z sąsiednich wiosek. Zima zamykała każdą rodzinę w oddzielonej od świata wiosce, lato zaś zmuszało mężczyzn i kobiety do życia w separacji. Zgromadzenia jesienne i wiosenne rozpoczynały się od umocnienia we wszystkich niezbędnego poczucia solidarności. Ekskluzywne grupy i rywalizujące ze sobą ugrupowania zacieśniały swe związki przystępując do zbiorowych uroczystości zaślubin.

Święta te polegały na wspólnym obcowaniu, na orgiach i grach. Po tylu dniach życia w odosobnieniu, zmarnowanych na pochłaniających całkowicie pracach, wypełnionych przyziemnymi rozmyślaniami, uczucie szlachetnego współzawodnictwa ogarniało zebrane tłumy. Wszystko wyda-

wało się odpowiednie dla podsycenia nagle wyzwolonej chęci zabawy, wszystko mogło służyć radosnym zawodom i uprzejmemu współzawodnictwu.[28]

W okresie przesilenia po niebie przeciągały wielkie chmary ptaków. Walczono więc o to, kto wybierze jajka z gniazd. Jajka służyły do różnego rodzaju turniejów. W opalizujących barwach skorup odnajdowano i podziwiano pięć kolorów tęczy, owego niebiańskiego symbolu płododajnych deszczów. Dziewczyna, która w czasie świąt wiosennych zdobyła jajko jaskółki i zjadła je, czuła, iż przenika ją wielka nadzieja i śpiewem dawała wyraz swej radości (mówi się, iż taki był początek *Pieśni z Północy*). Stopy deptały użyźnioną ziemię pyszniącą się bogatą zielenią, na której jaśniały kwiaty, owa zapowiedź owoców. Toteż chłopcy i dziewczęta stawali w tańcu naprzeciw siebie do bitwy kwiatowej. Walczyli rwąc pęki babki. Podkasując przewiązane paskiem spódnice śpiewali szczęśliwi, iż zbierają w podołek roślinę o tysiącu nasion. Śpiewali zrywając na stokach silnie pachnącą bylicę lub też zbierając na brzegach rzek soczewicę wodną, o którą wiodły spór złączone w pary zwierzęta wodne, samice i samce, czy wreszcie rwąc wielkie, pływające rośliny, na których jednocześnie rosną liście okrągłe jak dyski i spiczaste jak strzały. Nasiona spożywane w radości zwycięstwa wydawały się nie mniej cudowne niż jajka. „Przeprawiając się przez rzekę Kiang król Cz'u — znalazł nasienie strzałki! — rozpołowił je, po czym zjadł. — Było słodkie jak miód!" [29]

W porywie zbiorowego współzawodnictwa ich serca podniecały się najskromniejszymi znaleziskami. Serca te pełne były żywych uczuć, które natychmiast wyrażano gestem i słowem. Gry były ułożone wedle określonego rytmu, którym rządziła wspólnota uczuć. Zbieranie roślin, współzawodnictwo i gonitwa były okazją do zawodów w tańcu i śpiewie. Tak jest jeszcze i dzisiaj u zacofanych grup ludności na południu Chin. Największe święta w tych społecznościach to te, w czasie których chłopcy i dziewczęta z sąsiednich wiosek „ustawiają się rzędami naprzeciw siebie i zbierają paproć, śpiewając przy tym improwizowane pieśni".[30] Od tych zawodów zależy pomyślność roku i szczęśliwość ludu.[31] Tak samo też podczas antycznych świąt w Chinach zgromadzeni na zawodach młodzi ludzie wierzyli, iż postępują zgodnie z rozkazami przyrody i współdziałają z nią. Tańcem i śpiewem nawiązywali do nawoływań ptaków szukających towarzyszek i do lotu goniących się hałaśliwie owadów. „Oto śpiewa szarańcza na łące; oto podskakuje szarańcza na zboczach! — Póki nie ujrzę pana mego — Moje serce będzie niespokojne. O, jakże ono bije! — Lecz gdy go już zobaczę — Zaraz się z nim połączę — I serce moje pokoju zazna!" [32] Nawołująca się na łąkach i zboczach szarańcza pozostała dla Chińczyków symbolem płodnych związków i małżeństw egzogamicznych. Przypominała ona młodzieży obowiązujący każdego nakaz łączenia się w pary. Ale jako

przedstawiciele określonej płci, duchowo związani z określonym terytorium i przeniknięci dumą ze swego domostwa oraz egoizmem seksualnym, ci młodzi ludzie czuli się przede wszystkim rywalami. Toteż owo upojne współzawodnictwo, które miało ich zbliżyć do siebie, rozpoczynało się w tonie zadziornym i zaczepnym.

Dziewczęta, dumne ze swego stroju, kwiecistych sukien, barwionych marzanną czepców, białe jak chmury, rozpoczynały turniej. Zaczynając wyniośle, w tonie ironicznym zapraszały zalotników, a następnie udawały, że uciekają.

Oto opadają kwiaty śliwy z drzew! — Napełniajcie nimi koszyki! — Starajcie się, młodzi panowie! — To czas właściwy, mówcie o tym! [...] Na południu są wielkie drzewa. Nie można spocząć w ich cieniu [...] — Nad rzeką Han spacerują dziewczęta. — Nie można nie starać się o nie [...] Jeżeli myślisz o mnie miłośnie — Uniosę spódnicę i przejdę przez rzekę Wei! — Lecz jeśli wcale o mnie nie pomyślałeś — Czyż nie ma innych chłopców? — O! czy jest tak naprawdę, najbardziej szalony z młodych szaleńców? [...] Wylały już rzeki Czen i Wei — Chłopcy i dziewczęta — Przybywają z orchideami! — Dziewczęta zapraszają: „Tam oto pójdźmy!" — A chłopcy im mówią: „Już idziemy!" — A gdybyśmy teraz tam oto poszli? — Bowiem na drugim brzegu rzeki Wei rozciąga się piękna murawa! — Następnie chłopcy i dziewczęta bawią się razem, po czym otrzymują kwiat jako fant.[33]

Główną rolę pełnią teraz chłopcy. Muszą się oni zalecać. Za naszych czasów u ludów Miao-tsy i Tho [34] zalotom towarzyszy przerywana pieśniami gra w piłkę. Jak długo dziewczyna odbija piłkę, wszystko jest do zrobienia: zalotnik ponawia więc śpiewy. W dawnych zwyczajach chińskich, w których bitwa kwiatowa była jedną z głównych form zawodów miłosnych, wszystko kończyło się, gdy dziewczyna przyjęła wonny kwiat lub garść aromatycznych nasion. „Malwą jesteś w oczach moich! — Daj mi tę woń!" [35]

Tak oto łączyły się serca i zawierano zaręczyny. W rytmiczne przyśpiewy zgodne z rytmem tańca, które tworzono wedle tradycyjnych reguł improwizacji, chłopiec wplatał długi szereg szacownych porównań. Wiersz po wierszu przypominał on rytualny krajobraz święta. W całości zaś obraz ten był jak uroczysty ład przyrody. Uświęcone tradycją obrazy, którymi go opisywano, przypominały w szczegółach konieczną zgodność między rytmem pór roku a postępowaniem ludzi. W czasach klasycznego rytuału narzeczeni chińscy posyłali o świcie swej wybrance dziką gęś. Ten rytuał jest tylko skonkretyzowaną metaforą. Śpiewano niegdyś: „Słychać krzyk dzikich gęsi, — O świcie, gdy jutrzenka pojawia się! — Mężczyzna idzie szukać kobiety — Gdy lód jeszcze się nie stopił!" [36] Dzikie gęsi znaczyły dla dziewcząt, że lód się topi w podmuchach wiosny i że nie trzeba opóźniać już zaręczyn. Powiedzenia związane z kalendarzem, z których składa się miłosna litania, same mają siłę zniewalania. Opory wstydliwości seksualnej i honoru domowego stopniowo znikają. Młodzi ludzie ustępują wreszcie

wobec obowiązku łączenia się w pary, a zbliżone dzięki turniejowi poetyckiemu przeciwstawne ugrupowania i zamknięte grupy mogą w uświęconej chwili czuć, że na nowo tworzy się ich głęboka jedność.

ŚWIĘTA ZBIORÓW I MARTWY SEZON

Turniej pieśni miłosnych odbywał się na wsi. Był obrzędem świąt związkowych, w czasie których odnawiano porozumienie między chłopami. Podczas tych zgromadzeń, odbywanych pod gołym niebem, wszystkie ugrupowania — seksualne i terenowe — potwierdzały swą solidarność dzięki egalitarnemu obcowaniu, zapominając o swych partykularyzmach. Wspólne hulanki i pijaństwo stanowiły uzupełnienie obcowania seksualnego. Święta miały charakter targów. Wymianie darów towarzyszył handel osobami. Zawodom śpiewaczym towarzyszyły zawody w składaniu darów. „Temu, kto mi pigwę daje — Brelokami mymi zapłacę! — Nie będzie to zapłata. — Na zawsze go bowiem pokocham!" [37] Wiersze wymieniano jak i prezenty, lecz litania miłosna ma powolny rytm skargi. Jej zadaniem jest uśpienie ducha zaczepki. Natomiast rytm przyśpieszony towarzyszy wymianie darów materialnych. Daje się więcej, niż się otrzymało, ponieważ chce się dostać jeszcze więcej. Rośnie cena prezentów, wzrasta także podniecenie tych, którzy je dają. Może ono przeobrazić się w końcu w uczucia wspólnego obcowania, jeżeli wszystko stanie się niepodzielne lub jest spożyte w czasie wspólnej orgii. „Dlaczego mówisz, że jesteś bez szat? — Z tobą wkładam wspólnie szaty moje." [38] — oto (małżeńska i wojskowa) formuła całkowitego połączenia. I rzeczywiście, święta pór roku zmierzały do uzyskania tego typu związku. Jednakże zawody w ofiarowywaniu prezentów, zrodzone z ducha lichwy, mniej służą utrzymaniu tradycyjnej równowagi niż zwycięstwu partykularyzmu.

Rok rolniczy kończy się świętami wiejskimi, w czasie których rolnicy w gronie męskim świętują pomyślność swej krainy. W tych uciechach współzawodnictwo w składaniu prezentów ma największe znaczenie. Te wiejskie święta są świętami zbiorów. Są to święta męskie, a ich znaczenie pochodzi niewątpliwie z czasów, gdy mężowie przestali być tylko zięciami, a małżeństwo polegało już najczęściej na wzięciu kobiety do siebie. Tkaczki straciły wówczas swój prymat. Ta rewolucja nastąpiła prawdopodobnie wtedy, gdy uprawa zbóż poczęła dostarczać wartość dodatkową w skali całej gospodarki. Istnieje prawdopodobieństwo powiązania tych świąt z postępem prac nad karczowaniem, które w miarę wzrastania gęstości zaludnienia doprowadziły do ukształtowania się silniejszych skupisk i większej złożoności grup terytorialnych. W tym nowym, bardziej sprzyjającym konkurencji środowisku poczęły się rodzić instytucje agnatyczne.

Po skończonych żniwach rolnicy zbierali się, by przetrwać wspólnie martwy sezon. Domy w wiosce były nadal domeną kobiet. Nawet wówczas, gdy kobiety stały się już tylko synowymi, mężczyźni nadal posiadali wspólny dom. Księgi etykiety przechowały jeszcze wspomnienie o nim. Nakazują one bowiem, by mężczyźni wycofywali się do tych domów w czasie, gdy ich żony odbywają poród. Nawet w czasach klasycznych dawne zakazy seksualne odzyskiwały pełnię swej mocy w ciągu trzech miesięcy poprzedzających rozwiązanie i trzech miesięcy następujących po nim.[39] Właśnie wtedy dawna organizacja wiejska nabierała na powrót swych wszystkich praw. Zarówno różne przeżytki, jak i niektóre cechy mitologii dają świadectwo znaczenia tego męskiego domu, który był zimowym schronieniem mężczyzn. W tym wspólnym domostwie mężczyźni nabierali wiary w swą siłę. Ta ufność doprowadziła wreszcie do potwierdzenia przywilejów mężczyzn.

Rolnicy zgromadzeni przez długie miesiące bezczynności obchodzili święta, z których wywodzą się dwie uroczystości klasyczne: Wielkie *No* oraz *Pa-cza*. Pierwsza z tych uroczystości rozpoczyna, a druga kończy martwy sezon, ów marginalny okres między dwoma latami rolniczymi. Oba te święta wykazywały tendencję do zbliżania się do dnia równonocy. Zubożone i uschematyzowane, związane z datami astronomicznymi, straciły one pierwotną spójność i wartość. Pierwotnie były to święta związane ze sobą. W zależność od terminów mrozu i odwilży wyznaczały dwa wielkie momenty liturgii zimowej.

Oto nadszedł drugi miesiąc. Rąb lód! Uderzaj! Uderzaj! — A potem jest trzeci miesiąc. Umieść lód w cieniu lodowni! — Oto czwarty miesiąc. Wstawaj wcześnie! — Zabij jagnię, złóż w ofierze pory! — Dziewiąty miesiąc. Szron i zimno! — Dziesiąty miesiąc. Czyste i twarde klepisko! — I dwa dzbany, w których dobrze pachnie wino! — Śpiewajcie: „Zabijmy jagnię, barana!" — Idźmy do wspólnego domu! — Wzniesione są czary z rogu — „Życie bez końca! i dziesięć tysięcy lat!" [40]

Na rozległych równinach klasycznych Chin ścięta suchym mrozem ziemia nie poddaje się już pracy ludzkiej. Chłopi chińscy traktowali ją wówczas jako uświęconą. Sami odpoczywali i prawo odpoczynku przyznawali „wszystkim rzeczom". Rozpoczynali ten okres od inaugurowania sezonu powszechnego wycofania się. Śpiewali: „Ziemie! Wracajcie do swych miejsc! — Wody! Wracajcie do swych głębi! — Zwierzęta letnie! Nie ruszajcie się więcej! — Drzewa! Rośliny! Wracajcie do waszych wód!" [41] Inwokację tę łatwo zrozumieć, jeżeli się na nią spojrzy z punktu widzenia biednych rolników, zmuszonych do corocznego zagospodarowywania od nowa swych pól, odbieranych przez buntowniczą przyrodę. Owo odbieranie wyjaśniali oni sobie jako coś w rodzaju wycofania się czy powrotu. Zgrupowane wedle gatunków wszystkie istoty powracały, by zamieszkać w zimowym schronisku.

Wodę ścina już lód, ziemię ściska mróz [...] Tęcza się chowa i nie ukazuje się więcej [...] Niebo i Ziemia nie mają już łączności. Zima nastała [...] Baczcie na mosty i na zapory! Zamknijcie drogi, ścieżki! [...] Nie odkrywajcie tego, co zakryte! Nie otwierajcie domów ni budowli! Niechaj wszystko będzie zamknięte i przebywa w ukryciu! [...] Wyziewy Ziemi mogłyby się wymknąć i rozprzestrzenić się! [...] Zimujące zwierzęta mogłyby zdechnąć! [42]

Gdy śpiące w zimie zwierzęta zamykają się w swych kryjówkach, ludzie zamykają się także, by wspomagać owo powszechne zamknięcie. „Jeżeli rolnik nie zebrał i nie zamknął swych zbiorów, jeżeli koń, wół, zwierzę domowe pozostawione są sobie samym, kto je sobie weźmie, nie popełnia wykroczenia." [43] Prawo własności nie działa więc na odległość, a raczej, odkąd zima stawia barierę rozdźwięku między pracą ludzką a ziemią, każdy gatunek znajduje się poza zasięgiem pozostałych. Wszelki kontakt z obcym jest zakazany. Następuje wówczas powszechne zesłanie, ogólne rozproszenie, zerwanie wszelkich stosunków. W przeciwieństwie do tego, między istotami tego samego typu, które mogą pozostać w kontakcie, następuje zbliżenie. Stłoczeni wedle kategorii ludzie i rzeczy zajmują się w schronieniu odbudową swego charakterystycznego ducha. Nabierając sił w towarzystwie przedstawicieli tego samego gatunku uzbrajają się w moc, która, gdy nadejdzie wiosna i ustaną zakazy, pozwoli im na ogólne podjęcie kontaktu. Wówczas właśnie, składając w ofierze pory, jagnię i czarnego wołu, można będzie przebłagać ducha mrozu, można łamiąc lód „znieść zapory, które kładą tamę panowaniu ciepła" i sprowadzają grad oraz piorun, można przegnać duchy suszy, a po pierwszej rytualnej orce na nowo otworzyć odmłodzoną przez odpoczynek ziemię.[44]

Święta okresu zimowego miały charakter dramatyczny. Panowało najwyższe podniecenie. Nawet w czasach Konfucjusza (wedle słów pewnego świadka) uczestnicy zachowywali się „jak szaleni" (należy sądzić, że uważali się oni za opanowanych przez boskiego ducha). Wielką rolę odgrywali egzorcyści. To ich właśnie nazywano „szalonymi". Tańce przy akompaniamencie glinianych bębnów wprowadzały ludzi w stan ekstazy. Uzupełniało ją pijaństwo. Egzorcyści ubrani byli w skóry zwierzęce. Wykonywano również tańce zwierząt.[45] Rolnicy przebierali się za koty i za leopardy. Dziękowali tym wrogom myszy polnych i dzików, mając nadzieję, że zjednają ich sobie na przyszły sezon. Opiewali prace i dni minionego roku. Gratulowali sobie wzajemnie stałej zgodności prac z kalendarzem rolniczym. Chcieli przez to odnowić tę owocną zgodność pór roku i prac ludzkich i zobowiązać przyrodę do dalszej współpracy. Pijąc i jedząc śpieszyli się ze spożywaniem swych zbiorów, bowiem przyszłe żniwa z pewnością będą jeszcze obfitsze. Z największym rozmachem współzawodniczyli ze sobą w trwonieniu swych dóbr. Szli o zakłady z przyszłością, a ten, kto stawiał większą stawkę, mniemał, że dając więcej otrzyma wynagrodze-

nie od losu, a będzie nim lepsza, wyższa wydajność w przyszłości.[46] Zawodom w rozrzutności towarzyszyły zawody w przechwałkach.[47] Protesty uczonych z miast nie mogły temu zapobiec. Przez całe wieki przetrwało to prowadzące do ruiny współzawodnictwo, które było uważane za równie skandaliczne jak towarzyszące mu stany szaleństwa. Zasługiwały one, być może, na surowy sąd, gdy już się nauczono przewidywać z roku na rok, gdy istniały już spichrze, magazyny i świadoma gospodarka. A jednak orgie te były owocne przede wszystkim dlatego, że dzięki nim rolnicy utwierdzali się wzajemnie w wierze w swą sztukę i w sposób męski przebywali smutek bezpłodnych dni zimowych.

Zgromadzeni we wspólnym domu mężczyźni mniemali, iż stanowią w ten sposób potężną przeciwwagę dla nacierających wtedy na cały świat sił rozproszenia, w których filozofowie późniejszych czasów potrafili rozpoznać żeńską naturę (*in*). Mężczyźni pracowali więc nad ustanowieniem przemiennego rytmu następujących po sobie pór roku. Cel ten osiągali wprawdzie swymi własnymi siłami, lecz dzięki zawodom. Z tych zaś kobiety były wyłączone. Jednakże w tych orgiach męskich pozostało coś z układu antytetycznego. Jak się zdaje, skuteczność ceremonii zależała od przeciwstawienia uczestników i przemienności ich gestów. Tu siedziała grupa gospodarzy, tam zaś grupa zaproszonych. Podczas gdy pierwsi uchodzili za reprezentujących słońce, ciepło, lato, element *jang*, drudzy wyobrażali księżyc, zimno, zimę, element *in*. Przed połączeniem się winni oni stanąć naprzeciw siebie zmieniając się jak pory roku, aby i one zmieniając się także przyniosły wszystkim pomyślność. Uważano, iż pory roku należą do tej lub innej płci, lecz aktorami byli tylko mężczyźni. Jednakże (a znamy taki przypadek) gdy grupy tańczące stawały naprzeciw siebie, to jedna z nich była grupą młodych chłopców, druga zaś grupą dojrzałych mężczyzn. Zawody te polegały więc nie tyle na przeciwstawieniu sobie reprezentantów przeciwnych płci, ile raczej na opozycji przedstawicieli klas wieku, którym przysługiwały różne zaszczyty. W czasie uczt i pijatyk miejsca przydzielano również wedle wieku (dosłownie: wedle zębów, to znaczy wedle awansów). Przewodniczyli najstarsi.[48]

Święta zimowe polegały na długim szeregu zawodów w wydatkach, co sprzyjało ukształtowaniu się pewnej hierarchii w obrębie grupy męskiej. Ewolucja rytualna daje świadectwo ważnej roli, jaką w tej hierarchii pełnili najstarsi. Dla nich to zarezerwowana była główna rola w wiejskim święcie *Pa-cza*, które rozpoczynało liturgię zimową. Ich obowiązkiem było zaproszenie przyrody i mężczyzn do wycofania się w zacisze, które stanowi przygotowanie do odnowy. Starcy „dają rzeczom starym" znak do udania się na odpoczynek. W szatach żałobnych, z kijem w ręku, prowadzą oni rok ku końcowi. Martwy sezon rozpoczyna się więc od święta starości.

ŚWIĘTE MIEJSCA

Dość szybko starcy zdobyli prawo samodzielnego odbywania w imieniu swych wiosek żałoby z okazji kończącego się roku. Przez długie wieki nowy rok rolniczy rozpoczynano od uroczystości inicjacji i zaręczyn, odbywanych na zgromadzeniach wśród pól. Uczone księgi etykiety mówią jeszcze o świętach wiosennych, podczas których „tłumnie radowali się dziewczęta i chłopcy". Frazę tę uzupełnia następująca glosa: „(wówczas) to chłopcy uzyskują dojrzałość; (wówczas też) brane są żony".[49] Życie mogło się bowiem obudzić tylko dzięki połączonym siłom obu płci. Tylko święto młodzieży mogło spowodować odnowę.

Inicjacja i zaręczyny odbywały się pod kontrolą całej wspólnoty. Zasiadano w miejscach znajdujących się na uboczu od domostw, chronionych przed wszelką profanacją. W rozległym i niekrępującym terenie chłopcy i dziewczęta, wyzwoleni ze zwyczajowych zakazów, wchodzili w kontakt z przyrodą. Podczas ich pierwszych spotkań przyroda lśniła nową świeżością, pełna sił życiodajnych. Wody płynęły strumieniami wyzwolonymi z topniejącego lodu. W obudzonych na powrót do życia zdrojach tryskały źródła, niedawno jeszcze skute mrozami zimy. Rozmarznięta ziemia otwierała się, by przepuścić kiełkujące trawy. Zapełniały ją zwierzęta wychodzące ze swych kryjówek. Dobiegał kresu czas zamknięcia. Następował okres powszechnego, wzajemnego przenikania. Ziemia i Niebo mogły „nawiązać stosunki", a tęcza zwiastowała ich związek. Hermetycznie zamknięte grupy mogły się znów łączyć, ugrupowania płciowe znów mogły się spotykać. W tym czcigodnym i dziewiczym krajobrazie, gdzie od niepamiętnych czasów przodkowie byli także poddawani inicjacji społecznej i seksualnej, łączyli się młodzi ludzie. Rodziło się w nich uczucie głębokiej solidarności, wybuchało młodością odnalezioną pośród odmłodzonej przyrody, płodnej i zdesakralizowanej. Owe stosunki odbywane wśród pól wywoływały uczucia gwałtowne i zbiorowe, które udzielały się wszystkim uczestnikom. Dzięki skutkom transferencji owe stosunki w styczności z ziemią stawały się obcowaniem z samą ziemią. Dzięki nim ziemia stawała się uświęcona. Tradycyjne miejsca tych uroczystości, wyposażone w majestat dostojeństwa, stawały się dla wszystkich świętymi miejscami danej krainy.[50]

Poprzez wszystkie praktyki związane z tymi świętami młodzi ludzie starali się wejść w jak najbardziej intymny kontakt ze Świętym Miejscem swego rodu. Miejscu temu przypisywano siłę zapładniającą, którą starali się oni uchwycić w najmniejszych nawet zakątkach terenu. Te uczucia legły u podstaw pewnych wierzeń, które miały długo przetrwać.

Jedną z najważniejszych gier związanych ze świętami wiosennymi było półnagie przejście w bród przez rzekę poprzedzające stosunki, odbywane wśród pól. Kobiety, drżące w zetknięciu z rwącymi wodami, czuły wów-

czas, jakby je przenikały pływające w wodach duchy. Tak długo spoczywające w bezruchu święte źródła budziły się znowu do życia, jakby nadejście wiosny wyzwoliło ich wody z podziemnego więzienia, w którym zamknięte były przez martwy sezon. Z tych wzruszających obrazów narodziła się myśl, że błagające o powrót do życia dusze zmarłych wydostawały się wraz z wodami wiosennymi z głębokich czeluści, w których zamknęła je śmierć. W ten sposób wyobrażano sobie świat zmarłych jako sąsiadujący z zamieszkałą przez ludzi ziemią i porozumiewający się z nią w chwilach świętych. To podziemne siedlisko, nazwane Żółtymi Źródłami, musiało być jedynie zimowym schronieniem wód. Przechodząc w bród przez rzekę czczono więc ich wyzwolenie, ściągano na kraj żyzne deszcze, skupiając na sobie samym źródła płodności.[51]

Chińczycy zawsze zabiegali łącznie i za pomocą tego samego rytuału o wzbogacające rodzinę przyjście na świat potomstwa oraz o deszcze, które sprawiają, iż kiełkują ziarna. Początkowo deszcze i reinkarnację osiągano przez zawody miłosne. Później jednakże wyobrażono sobie, że woda ma naturę żeńską i że jedynie kobieta może posiąść cnotę, która pozwala sprowadzić deszcz.[52] W ten sam sposób wyobrażano sobie, że dziewica może zostać matką jedynie dzięki zwykłemu zetknięciu się z wodami świętych rzek.[53] Był bowiem okres, gdy narodziny traktowano jako wyłączną korzyść żon i gdy w potomków wcielali się jedynie przodkowie ze strony matki. Były czasy, gdy domostwo i wioska należały do kobiet. Te zaś rządziły nimi jako matki. Jako strażniczki, przechowywały one nasiona w ciemnym kącie, gdzie na noc rozciągały swe maty. Mężczyźni, traktowani jak obcy, zbliżali się ukradkiem do łoża małżeńskiego. Dzięki udzielającemu się efektowi uczuć obcowania w domach stosunki odbywane na ziemi były — podobnie jak i odbywane w świętym miejscu — związkami z ziemią. Ziemia ta była ziemią kobiet. W domu rodzinnym kobiety zachodziły w ciążę w kontakcie z nasionami, w których zamknięte było samo życie. Między matkami rodziny i zgromadzonymi w domu nasionami oraz ziemią domostwa ustaliła się wspólnota atrybutów. W ziemi macierzystej w pobliżu ziarna i łoża przebywał bezładny tłum duchów przodków, oczekujący chwili ponownego wcielenia się, a sama Ziemia, obdarzając kobiety płodnością i sama ją od nich biorąc, jawiła się jako Matka.[54] Był więc okres, gdy zamieszkała i zagospodarowana ziemia posiadała wyłącznie atrybuty żeńskie. Organizacja społeczna była wówczas bardzo bliska matriarchatu. Później, gdy ustanawiając instytucje agnatyczne oracze stali się panami upraw, pojawiły się duchy ziemi, wyposażone w cechy męskie. Jednakże święte miejsca pozostały zawsze przedmiotem kultu pojętego globalnie, nie podlegającego zróżnicowaniu w zakresie atrybutów.

Wszystkie elementy tego rytualnego krajobrazu świąt zawierały w sobie coś świętego. W państwach feudalnych czczono rozległe lasy, wielkie mo-

czary, góry i rzeki. Nie pojmowano ich jednak jak zwykłych bóstw natury. Widziano w nich nie tylko bóstwa, które rozdzielają deszcze i susze, lecz także obfitość i nędzę, zdrowie i choroby. Uważano, iż posiadają pewną władzę ogólną, dającą się porównać z władzą pana feudalnego. Góry i rzeki nie zawdzięczały swej świętości jakiemuś majestatowi, który wyobraźnię napełnia lękiem. Posiadały ją one dzięki współzawodnictwu w wyszukiwaniu i zbieraniu kwiatów, które wiodło młodych ludzi nad brzegi strumieni czy na stoki wzniesień. Góry i rzeki były czczone jako strażniczki porządku naturalnego i ładu społecznego, ponieważ podczas odbywanych na polach uroczystości wspólnoty wiejskie odnawiając umowę społeczną pieczętowały jednocześnie swój związek z przyrodą. Owo uczucie czci, które rodziło się w czasie sezonowych zgromadzeń, rozprzestrzeniało się bez różnicy na wody i na skały, dosięgało kwiatów i zwierząt, najpiękniejszych drzew i najskromniejszych roślinek. W każdej rzeczy odnajdywano tę samą cnotę. Ze znalezieniem jednego nasienia wiązano nie mniejszą nadzieję niż z przeprawieniem się przez rzekę. Każdy kwiat powodował brzemienność, oddalał złe wpływy, jednoczył serca, miał siłę umacniania przysięgi. Znalezienie każdego kwiatu było więc wydarzeniem cudownym, lecz żaden z nich nie posiadał cnoty sam w sobie. Cała ich cnota brała się z tego, że pojawiały się w czasie święta, z tego, że zostały zerwane, zdobyte w zawodach. Były one niejako cząstką niepodzielnej siły świętego miejsca. Podczas święta kwiaty i zwierzęta, skały i rośliny, ziemie i wody, rzeczy i ludzie były uświęcone w tym samym stopniu. Wszystko to było świętym miejscem, gdyż stosunki obcowania wszystko wiązały ze sobą.[55]

Święte miejsce — jako świadek uroczystości związkowych, w czasie których w rytmicznych odstępach czasu odnawiano pakt łączący grupy między sobą, a także wiążący je z przyrodą — było siłą opiekuńczą o nieokreślonej władzy. W czasach, gdy ziemię chińską zamieszkiwano jedynie w małych enklawach, gdy mężczyźni i kobiety tworzyli zamknięte grupy, gdy zaledwie wyłaniał się zarys hierarchii społecznej, święte miejsce było traktowane jako strażnik najistotniejszych związków solidarności. Pełniło ono świętą funkcję Zwierzchnika. Odnawiając co roku swój prestiż i swą władzę dzięki wspaniałej hierogamii, poprzez zbiorowe związki małżeńskie stało się ono boskim regulatorem rytmu narzuconego zarówno porom roku jak i życiu ludzkiemu.

PRZYPISY

[1] *Li-ki*, C, II, s. 190—191.

[2] Granet, op. cit., s. 257; Granet, *La religion des Chinois*, s. 31.

[3] Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, s. 543; Granet, *Danses et légendes...*, s. 330, przyp. 1.

[4] Por. w przeciwnym sensie Maspero, *La Chine antique*, s. 117 i nn.

[5] Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, s. 126.
[6] Ibid., s. 44 i 97.
[7] Ibid., s. 127.
[8] Granet, *Danses et légendes...*, s. 17, przyp. 2.
[9] *Lun-heng*, Forke, *Lun-Heng, Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung* (MSOS, 1911), t. I, s. 69.
[10] Podobnie jest też często jeszcze w naszych czasach, gdy małżeństwa łączą na ogół ludzi z różnych wiosek.
[11] Granet, *Danses et légendes...*, s. 155, przyp. 1. Por. *Lun-heng*, Forke, op. cit. II, s. 410.
[12] Granet, *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, s. 10, 43 i 65.
[13] *Er-ja*, rozdz. IV; Granet, op. cit., s. 45.
[14] Granet, *Danses et légendes...*, s. 157.
[15] *I-li*, Steele, *I Li, or the Book od Etiquette and Ceremonial*, I, s. 19.
[16] Dotyczy to również czasów nowożytnych. Por. ojciec Hoang (VS, 11), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, s. 9 i 10.
[17] *Kuo-jü*, rozdz. II; Granet, *Fêtes et chansons anciennes...*, s. 209 i nn. Odmienna interpretacja Maspero, *La Chine antique*, s. 125, przyp. 2.
[18] *Tso-czuan*, C, III, s. 437, 752; Granet, *Danses et légendes...*, s. 13.
[19] *Er-ja*, rozdz. IV.
[20] Ibid.
[21] *Li-ki*, C, I, s. 676; Granet, *Coutumes matrimoniales...*, s. 36.
[22] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 207.
[23] Ibid. s. 37.
[24] *Er-ja*, rozdz. IV.
[25] Granet, op. cit., s. 138 i nn.
[26] Granet, *Coutumes matrimoniales...*, s. 543 i nn.
[27] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 43 i 122.
[28] Ibid., s. 203 i nn.
[29] *Kia-jü*, rozdz. 14 i *Szuo-jüan*, rozdz. 18; Granet, *Danses et légendes...*, s. 552, przyp. 2.
[30] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 283, oraz aneks III.
[31] Ibid., s. 292.
[32] Ibid., s. 117.
[33] Ibid., s. 49, 98, 104 i 105.
[34] Ibid., s. 286.
[35] Ibid., s. 122.
[36] Ibid., s. 102, i aneks I.
[37] Ibid., s. 61, oraz Granet, *Danses et légendes...*, s. 94, przyp. 1.
[38] *Szy-king*, C, s. 142; *Tso-szuan*, C, III, s. 518; Granet, *Danses et légendes...*, s. 131.
[39] Granet, op. cit., s. 290; *Li-ki*, C, I, s. 671.
[40] *Szy-king*, C, s. 165. Na temat feudalnego aspektu ofiary na lodzie i zimnie por. *Tso-czuan*, C, III, s. 71, i Granet, *Danses et légendes...*, s. 330, przyp. 1.
[41] *Li-ki*, C, I, s. 596, oraz Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 185.
[42] *Li-ki*, C, I, s. 386 i nn.
[43] Ibid., s. 401, oraz Granet, op. cit., s. 187.
[44] *Tso-czuan*, C, III, s. 71.
[45] Granet, *Danses et légendes...*, s. 323.
[46] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 180 i nn.
[47] Granet, *Danses et légendes...*, s. 321.

[48] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 183 i nn.;*Li-ki*, C, II, s. 655 i nn.

[49] Mały kalendarz dynastii Hia, 2-gi miesiąc.

[50] Granet, op. cit., s. 191 i nn.

[51] Granet, *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise* oraz *La religion des Chinois*, s. 23.

[52] *Cz'un-ts'iu fan-lu*, rozdz. 17.

[53] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 156.

[54] Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 55 oraz *La religion des Chinois*, s. 26. Por. odmienne stanowisko: Masson-Oursel i Kia Kientchou, *Yin-Wen-tseu*, s. 161; Grube, *Religion und Cultus der Chinesen*, s. 35; Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 524.

[55] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 173, oraz 192 i nn.

Księga druga

USTANOWIENIE OKRĘGÓW FEUDALNYCH

Rozdział I

ŚWIĘTE MIEJSCA A GRODY

Od czasów najdawniejszych — jak tylko można dzięki zabytkom sięgnąć w przeszłość — mieszkańcy starożytnych Chin żyli w dość silnych skupiskach. Jest prawdopodobne, że gęstość owych skupisk wzrastała w miarę tego, jak wyrąb lasów, karczowanie oraz odwodnienie gleby umożliwiało dokonanie postępu w zagospodarowaniu ziemi. Tu i ówdzie postęp ten mógł być opóźniony przez lokalne kataklizmy (powodzie, najazdy barbarzyńców). Nie ma jednak żadnych możliwości nakreślenia krzywej tego postępu. W gruncie bowiem rzeczy samo istnienie wspólnot wiejskich, złożonych jedynie z dwóch związanych ze sobą grup terytorialnych, daje się odkryć wyłącznie dzięki terminologii pokrewieństwa oraz śladom, jakie ten dualizm pozostawił w zwyczajach prawnych i religijnych. Należy przypuszczać, że u zarania czasów historycznych ugrupowania terytorialne miały już stosunkowo złożony charakter: w ich skład wchodziły więcej niż dwie egzogamiczne i zwarte grupy. W samych wioskach — podobnie jak i dziś — z jednej strony znajdowali się ludzie noszący to samo nazwisko, lub przynajmniej tacy, którzy nie wchodzili ze sobą w związki małżeńskie, z drugiej zaś byli ludzie należący do różnych rodzin. Niezależnie od tego zabytki piśmiennictwa przeciwstawiają Chiny wiosek — Chinom miast.

Mieszkańcy wiosek i miast przeciwstawiają się sobie najwyraźniej: pierwsi są p r o s t a k a m i, drudzy są s z l a c h e t n i. Ci ostatni pysznią się tym, iż żyją „wedle etykiety", która „nie sięga aż do ludu".[1] Natomiast wieśniacy odmawiają angażowania się w sprawy publiczne. Mówią oni: „O tym winni rozprawiać z j a d a c z e m i ę s." [2] Jedni i drudzy nie zajmują się więc tym samym i nie odżywiają się w ten sam sposób. Różnią się tak dalece, że posługują się różnymi systemami orientacji: szlachta preferuje lewą stronę, podczas gdy chłopi wolą stronę prawą.[3] Wioska ma nad sobą co najwyżej swego starszego. Szlachta to wasale władcy, który jest panem miasta. Obok ludu wiedzie ona życie całkowicie wypełnione dworskimi ceremoniami. Skupiona wokół swego pana, w pieśniach wyraża pogardę dla „ludu z pól, ludu prostaków, żyjących jedynie po to, by jeść

i pić [...] Podczas gdy oni, cała szlachta, wszyscy wasale, skupiają się i stanowią o cnocie swego zwierzchnika!" [4]

Chłopi uchodzą za dzierżawców ziemi. Czy mieszkańcy miast są więc najeźdźcami? Nie ma pana bez miasta, a o każdym mieście mówi się, że zostało założone przez jakiegoś pana. Czy jest on więc potomkiem zwycięskiego plemienia, które za jednym zamachem wprowadziło do Chin system feudalny i organizację miejską? Nie ma żadnego argumentu historycznego, który by pozwolił przyjąć lub odrzucić taką hipotezę. Historia nie dostarcza żadnego świadectwa na poparcie tezy o najeździe. Dlaczego jednak Chiny miałyby ulec mniejszej liczbie najazdów w nieznanej starożytności niż w czasach historycznych? Z drugiej jednak strony wprawdzie przeciwstawienie szlachty i chłopów jest faktem bezspornym, ale na jakiej zasadzie przyjąć mamy twierdzenie, iż domniemani najeźdźcy przynieśli ze sobą organizację feudalną? Przeciwstawienie takie może być przecież rezultatem różnej ewolucji obyczajów w dwóch różnych środowiskach, mających jednak to samo pochodzenie. Jest więc wprawdzie możliwe, że najeźdźcy przybyli do Chin, lecz można także wyjaśnić pojawienie się okręgów feudalnych bez odwoływania się do jakiejkolwiek hipotezy czysto historycznej. Władza zwierzchnika lennego jest, jak się zdaje, oparta na wierzeniach, które zarysowały się w środowisku chłopskim.

Zwierzchnik posiada taką samą władzę, jaką wspólnoty wiejskie przypisują świętym miejscom. Dzierży on władzę w mieście, uważanym za ośrodek przodków.

W świętych miejscach odbywały się wielkie uroczystości, które były zarazem targami. Tam wchodzono w związki z ziemią macierzystą; tam też wzywano przodków, by przybyli wcielić się ponownie. — Miasto zamieszkałe przez szlachtę jest święte. Ma ono plac targowy, ołtarz Ziemi i świątynię przodków. Miasto założyciela panującej dynastii nosi nazwę *tsung*. Wyrazu tego używa się także dla określenia grupy osób, które łączy kult tego samego przodka. W takim wyrażeniu jak *Czou-tsung* wyrazu tego nie można rozumieć inaczej niż o ś r o d e k p r z o d k ó w dynastii Czou. Jednakże ten sam wyraz jest również używany w wyrażeniu *Ho-tsung*. To zaś oznacza zarazem Huang-ho (tj. *ho*, czyli rzekę *par excellence)* i boga tej rzeki. Wyrażenia tego używa się także dla określenia grupy rodzinnej stojącej na straży kultu Rzeki Żółtej, jak również dla określenia rezydencji tej grupy. Ta ostatnia uważana jest za Miasto, za Ośrodek Przodków. Stapia się więc ono w jedno ze świętym miejscem, w którym przejawia się boska siła Rzeki.[5]

Miasto, jako siedziba pana feudalnego, jest więc spadkobiercą świętego miejsca. Naczelnik jest zaś niejako o d w z o r o w a n i e m świętej siły, która będąc pierwotnie bezosobowa, darzona była czcią przez wspól-

notę wiejską. Później, wcielona w postać jakiegoś przodka, stała się obiektem kultu w grupie zhierarchizowanej.

Świętość miejsc uroczystości wiejskich przeszła w całości na naczelnika i na miasto. Wcieliła się ona w osobę pana, w świątynię przodków, w Ołtarz Ziemi, w mury miejskie i bramy miasta. Pewien fragment, który znajduje się u Mo Ti, jest w tym względzie charakterystyczny.[6] Mo Ti daje bowiem w elokwentnym przemówieniu decydujący dowód na to, że moc zemsty należy do bóstw. Ukazuje on bogów karzących przewinienie na ołtarzu Ziemi, w świątyni przodków, na mokradłach, a także w pewnym miejscu zwanym *tsu*, które jest niewątpliwie mniej znane lub też mniej sprecyzowane. Wykrzykuje on: „A *tsu* jest dla kraju Jen jak ołtarze Ziemi i Zbiorów dla kraju Ts'i, jest jak *Sang-lin* [Las Morwowy] dla kraju Sung, jest jak [moczary] Jünmeng dla kraju Cz'u. Tam właśnie chłopcy i dziewczęta gromadzą się i biorą udział w uroczystości!" Porównanie kultów miejskich i świąt wiejskich jest wyraźne. Jest ono szczególnie pouczające w przypadku *Sang-linu*. *Sang-lin* jest w przemówieniu Mo Ti wymienione jako świątynia przodków książąt z Sung. Gdzie indziej występuje ono jako bóstwo Ziemi, a jest także nazwą jednej z bram miasta Sung.[7] Jest to ponadto imię demiurga, a również nazwa świętego miejsca, którego duch sprawuje władzę nad deszczem, suszą i chorobami.[8] Poświęcając się w tym właśnie świętym miejscu założyciel dynastii In, od którego wywodzili się książęta kraju Sung, otrzymał prawo objęcia władzy.[9] Tylko książęta z Sung posiadają prawo kultu *Sang-lin*. Istotą tego kultu jest taniec *Sang-lin*.[10] A Mo Ti zapewnia ponadto, że *Sang-lin* jest miejscem, gdzie odbywają się święta kraju Sung, gdzie chłopcy i dziewczęta gromadzą się. Tak oto jawi się ciągłość między świętami wspólnot wiejskich a kultami panów feudalnych.

Kulty miejskie są rezultatem rozczłonkowania kultu wiejskiego, którego obiektem były nieokreślone święte siły. Cnota świętego miejsca została przeniesiona (niekiedy — jak to widzieliśmy powyżej — wraz ze swym właściwym imieniem) na ołtarze, na których czci się zróżnicowanych bogów. Proces różnicowania dosięgał często samego świętego miejsca. Poza swym miastem władcy feudalni oddają cześć tej lub innej górze lub rzece. Skuteczność miejsc poświęconych na zgromadzenia chłopskie pozostaje nadal nietknięta w owej górze czy rzece. Są one czynnikami regulującymi zarówno ład przyrody jak i porządek ludzki. Naczelnik jest jednak regulatorem, i to w tym samym stopniu co i one. Panuje on nad przyrodą w nie mniejszym stopniu niż nad swymi poddanymi. Władzę posiada wspólnie ze świętymi miejscami swego kraju. W nich widzi niejako uzewnętrznioną zasadę swej władzy. Jest ona nieskuteczna, jeżeli góra czy rzeka okaże się bezsilna, a góry czy rzeki są bezsilne, gdy wyczerpie się cnota właściwa

rodowi władcy. „Państwo feudalne musi mieć poparcie swych gór i rzek. Gdy osunie się góra lub gdy wyschnie rzeka, to jest to zwiastunem upadku państwa." [11]

Władza naczelnika i władza świętego miejsca trwają tak samo długo, mają ten sam zasięg, tę samą jakość, tę samą naturę. Są one do tego stopnia nierozróżnialne, że heros feudalny i jego święte miejsce są niejako sobowtórami. To przecież na skutek działania cnoty założyciela dynastii, takiego jak Wielki Jü, płyną dostojne rzeki i wznoszą się czcigodne góry. I odwrotnie, gdy Szen-nungowi i Huang-tiemu udało się u brzegu pewnej rzeki posiąść specyficznego ducha, który sprawił, iż byli oni w stanie panować nad światem, to właśnie „z gór świętych zstąpiły święte siły, które spowodowały narodziny [książąt] Fu i Szena".[12]

Między świętym miejscem a naczelnikiem istnieje związek wzajemnej zależności, który może ujawnić się pod postacią związku pokrewieństwa. Gdy się tak spojrzy na te sprawy, to święte miejsce wspólnoty wiejskiej jawi się jako ośrodek przodków dynastii feudalnej.

PRZYPISY

[1] *Li-ki*, C, I, s. 53.
[2] *Tso-czuan*, C, I, s. 148; Granet, *Danses et légendes...*, s. 8.
[3] *Po-hu t'ung*, rozdz. 12; Granet, *La Polygynie sororale...*, s. 41.
[4] *Szy-king*, C, s. 184.
[5] Granet, *Danses et légendes...*, s. 469, przyp. 2.
[6] *Mo Ti*, VIII; Granet, op. cit., s. 447.
[7] *Szu-czuan* w: Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 475; *Tso-czuan*, C, III, s. 335; Granet, op. cit., s. 444 i 452, przyp. 2.
[8] *Huai-nan-tsy*, 7; *Tso-czuan*, L, s. 665; Granet, op. cit., s. 442, przyp. 1, oraz *Fêtes et chansons...*, s. 193.
[9] Granet, *Danses et légendes* .., s. 450 i nn.
[10] Ibid., s. 457 i nn.; *Tso-czuan*, L, s. 446.
[11] SMT, I, s. 278; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 195.
[12] *Szy-king*, C., s. 396; Granet, op. cit., s. 198.

Rozdział II

SIŁY ROZPROSZONE A WŁADZA JEDNOSTKI

Każdy ród panujący jest związany z postacią swego założyciela. Narodziny tego ostatniego są zwykle cudowne.

Posiadacze *Sang-linu* (Lasu Morwowego), jako jedyni uprawnieni do odbywania kultu i wykonywania tańca, pochodzili od pewnej kobiety, która poczęła po zjedzeniu jajka (*tsy*) jaskółki. Jajko to zdobyła ona w zawodach w sam dzień równonocy wiosennej.[1] Niektórzy mówią, że poczęła śpiewając w miejscu zwanym Równiną Morwową.[2] Wprawdzie heros, który narodził się z niej, otrzymał jako nazwisko Tsy (tj. jajko), jednakże to właśnie morwy cudownie rosnące zapowiadały jego potomkom odnowę lub zmierzch cnoty właściwej ich rodowi.[3] Tak oto imię symboliczne i realny symbol łączą się razem w analogicznej legendzie, to jest w micie o poczęciu w świętym miejscu w czasie sezonowego święta wiosny.

W środowiskach chłopskich symbolizm ożywiony silnymi i mieszanymi uczuciami był istotą wszelkich wierzeń i wszelkiego kultu. Obrazy pojawiające się w terenie, gdzie się odbywała uroczystość, były uważane za przejawy, znaki, symbole twórczej mocy, działającej w świętym miejscu. Tak więc pokrewieństwo, które nakładało obowiązek egzogamii, opierało się wyłącznie na symbolicznym związku nazwiska oraz na posiadaniu wspólnej natury. Owa podtrzymywana przez współbiesiadnictwo natura wynikała z pożywienia, pochodzącego z obszaru rodowego. Między nazwą tego ostatniego a nazwiskiem rodowym powinien istnieć — jak zapewniają zabytki — pewien rodzaj współbrzmienia. Te fakty pozwalają przypuszczać, że organizacja chłopska opierała się na zasadzie podobnej do zasad totemicznych. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa totemy lub, by lepiej powiedzieć, godła wybierano spośród zwierząt i roślin, które w czasie świąt pojawiały się w świętym miejscu. Niektóre motywy dawnych pieśni stają się zrozumiałe jedynie pod warunkiem, iż dostrzeże się w nich zaklęcia, których zadaniem było spowodowanie mnożenia się stowarzyszonego gatunku. „Szarańczo skrzydlata — Jakże jesteś liczna! — Niechaj

twoje potomstwo — Posiądzie wielkie cnoty!" [4] Zawody, tańce i pieśni zmierzały do osiągnięcia nie tylko pomyślności każdej z grup, lecz także i pomyślności gatunku przyjętego jako godło. Rośliny czy też zwierzęta, których nasiona lub jajka jedzono, aby przyswoić sobie ich naturę i obcować łącząc się z nimi, musiały być niepozornymi roślinkami lub skromnymi zwierzątkami. To właśnie z nasienia babki narodził się Wielki Jü, pierwszy król Chin.

Historia zajmuje się jedynie wielkimi rodami. Znamy więc tylko godła książęce. Na ogół nie są to zwykłe zwierzęta, lecz stworzenia mityczne. Ich złożona natura zdradza pracę wyobraźni, która przypomina sztukę kompozycji herbów, a której punktem wyjściowym był taniec. Między tymi zwierzętami heraldycznymi znajduje się jednorożec, do którego zwracano się zaklęciami w wierszach bardzo podobnych do tych o „Szarańczy".[5] Najsłynniejszym ze zwierząt emblematycznych jest smok. Zanim stał się on symbolem władzy suzerena, był godłem pierwszej dynastii królewskiej, dynastii Hia (lub ściślej: był jednym z godeł, jakie tradycja przypisuje tej dynastii).[6] Jeden z przodków domu Hia przeobraził się w świętym miejscu w smoka. Metamorfoza ta nastąpiła, gdy go rozpłatano. Jest ona więc następstwem ofiary. Smoki pojawiały się, gdy następowała odnowa lub upadek generycznej cnoty *, która dawała dynastom z rodu Hia władzę panowania. Jedna z linii tego rodu miała przywilej hodowania smoków i znała sztukę sprawiania, by one rosły. Dla zapewnienia pomyślności swemu panowaniu jeden z królów z dynastii Hia żywił się smokami. Wreszcie dwa smoki — przodkowie przyczyniły się do narodzin potomków dynastii Hia. Rzecz znamienna: przed zniknięciem, po którym została po nich jedynie zapładniająca piana, walczyły one ze sobą.[7] Zawody między smokami, samcem i samicą, zwiastowały deszcze i odbywały się na mokradłach, które tworzą rozlewające się rzeki.[8] W tych przypadkach mówiono także, że to rzeki stają w zawody, a były to niewątpliwie zawody seksualne, gdyż łączące się ze sobą wody dwóch rzek uchodziły za reprezentujące odmienne płci.[9] Dwie łączące się rzeki są zresztą symbolem egzogamii. Miejsca, w których zbiegają się dwie rzeki, były w rzeczywistości miejscami przeznaczonymi na zawody miłosne. W okresie przyboru wód chłopcy i dziewczęta przechodząc przez wodę chcieli wspomóc reinkarnacje i sprowadzić użyźniający deszcz.[10] Wierzono więc,

* Cnota nie jest indywidualną własnością jednostki. Jest ona tym, co cały ród dziedziczy po swym protoplaście. Może wprawdzie ulec pomnożeniu lub rozproszeniu, lecz nadejść musi czas, gdy jej zasób wyczerpuje się całkowicie. Wówczas ród ginie, a w każdym razie traci prawo sprawowania funkcji, które pełnił z racji posiadania takiej właśnie cnoty generycznej. Tak więc każda dynastia musi zostać obalona, ród, który po niej przejmuje władzę w państwie, czyni to w majestacie prawa, jako ten, który posiadł odpowiedni zasób cnoty (przyp. tłum.).

że przejście przez wodę stojących naprzeciw siebie i tańczących grup było praktykowane dla naśladowania zawodów dwóch smoków, samca i samicy. W ten sposób pobudzano je do łączenia się i do spowodowania opadu zapładniających deszczów.[11] Tak więc, zanim smok stał się godłem książęcym, był wpierw motywem tańców ludowych. Początkowo smoki były niejako projekcją w świat mityczny rytów i gier odbywanych w czasie świąt sezonowych. Gdy jednak dojrzano w nich patronów rodu naczelnika, który to ród sam tylko umie żywić się nimi i przyczyniać się do ich wzrostu, smoki będące zwykłą emanacją świętego miejsca przybierają postać przodków. Cała cnota świętego miejsca, cała cnota owych świąt jest teraz w nich. Znajduje się ona także w stanie rozproszonym w całym bohaterskim rodzie. Wciela się naprawdę jedynie w parę Wielkich Przodków, którzy zapewniają reinkarnację i którzy sami są jednocześnie i smokami, i ludźmi.

Ten złożony duch gatunku może ulec dalszej indywidualizacji. W czasie świąt wiosennych w kraju Czeng młodzi mężczyźni i kobiety zbierali się w miejscu, w którym rosły wonne orchidee. Zrywali je i poruszając nimi w wodzie zapraszali wrzawą duchy przodków, by przybyły ponownie się wcielić. Sądzili, że przyzywają do siebie w ten sposób ducha-tchnienie (*hun*), który nie różni się niczym od i m i e n i a o s o b i s t e g o. Gdy zawody dobiegły końca, dziewczyna otrzymywała kwiat jako zastaw od chłopca, z którym się była połączyła. Orchidea ze świętego miejsca służyła więc do powodowania narodzin wszystkich ludzi z kraju Czeng. Wreszcie stała się ona godłem książęcym.

Książę Wen z Czeng miał kobietę drugiej rangi, której nazwisko brzmiało Jen Ki. Śniła ona, że niebiański posłaniec dał jej orchideę (*lan*) mówiąc do niej: „Jestem Po-jou, twój przodek. Uczyń z tego syna twego. Ponieważ orchidea ma zapach książęcy [lub — także poprawnie — p o n i e w a ż o r c h i d e a m a z a p a c h k r a j u], będzie on uznany księciem (Czengu) i będzie kochany." W tym momencie książę Wen przybył, by ją zobaczyć. Dał jej orchideę i położył się z nią. Powiedziała przepraszając: „Wasza służebnica jest bez talentu [= bez prestiżu]. Jeżeli z twojej łaski będę miała syna, nie będą mi wierzyć. Czy mogę więc wziąć tę orchideę?" Książę rzekł: „Tak". Wydał na świat (tego, który został) księciem Mu, którego osobistym imieniem było Lan (orchidea) [...] Gdy książę Mu zachorował, rzekł: „Gdy orchidea umrze, umrę i ja, ja, który żyję przez nią [lub — również poprawnie — k t ó r y j e s t e m z n i e j z r o d z o n y]." Gdy ścięto orchideę, książę zmarł [686 r.].

Ta anegdota sugeruje, że imię osobiste, dusza zewnętrzna lub zastaw życia, świadectwo ojcostwa, danina ślubna, podstawa macierzyństwa, tytuł władzy, przodek-opiekun oraz g o d ł o są równoważnikami nie dającymi się odróżnić.[12] Jednakże ów gatunek stanowiący godło związany jest wyłącznie z jednostką i odpowiada nie nazwisku rodowemu, lecz imieniu osobistemu. Geniusz świętego miejsca, zawarty w charakterystycznej ro-

ślinie, jest własnością przodka, wcielającego się i ożywiającego tego, który zasługuje na to, by stać się naczelnikiem. Dopiero wówczas, gdy święte miejsce, gdzie się zrywa ową roślinę, zostaje przedstawione jako przodek, który roślinę tę daje, godło przestaje należeć do grupy, a staje się emblematem książęcym. Wtedy dopiero naczelnik posiada sam — i to wyłącznie — geniusza świętego miejsca, a to ostatnie uznaje za ośrodek swych przodków.

Jeden fakt trzeba zapamiętać: przodek podstawiony zamiast świętego miejsca jest przodkiem w linii macierzystej. W środowiskach chłopskich kobiety pierwsze zdobyły wraz z tytułem matek pewną władzę. W momencie, w którym ukształtowała się idea Ziemi-Matki, pojęcie pokrewieństwa — jak się zdaje — miało przewagę nad pojęciem przynależności-związku, którego było ono pochodną. Pokrewieństwo, pojmowane jako związek łączący dziecko z rodem matki, polegało, jak się zdaje, na filiacji w linii żeńskiej i implikowało jedynie jedną stronę pokrewieństwa danej jednostki. Nie ulega wątpliwości, iż później związek przynależności globalnej, łączący bez różnicy całą wspólnotę w uświęconym miejscu jej świąt, wyobrażano sobie jako stosunek filiacji łączący naczelnika, w którym skupiła się wszelka władza, z obdarzonym całą mocą świętego miejsca przodkiem w linii macierzyńskiej.

PRZYPISY

[1] SMT, I, s. 173; *Kronika bambusowa*, rozdz. 5; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 166.
[2] Granet, *Danses et légendes...*, s. 449.
[3] SMT, I, s. 450; Granet, op. cit., s. 360. *Lun-heng*, Forke, *Lun-Heng. Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung*, t. II, s. 22 i 340.
[4] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 35.
[5] *Szy-king*, C, s. 115; Granet, *Danses et légendes...*, s. 116, przyp. 1.
[6] O smokach i dynastii Hia por. Granet, op. cit., s. 554 i nn.
[7] *Lun-heng*, Forke, op. cit., t. II, s. 163.
[8] *Tso-czuan*, L, s. 675.
[9] Granet, *Danses et légendes...*, s. 480, przyp. 3.
[10] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 105.
[11] *Lun-jü*, L, XI, 15; *Lun-heng*, Forke, op. cit., t. II, s. 333.
[12] *Tso-czuan*, L, s. 294; SMT, IV, s. 463; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 200 i nn.

Rozdział III

BOGOWIE I NACZELNICY

Początki władzy indywidualnej i początki hierarchii sięgają czasów, gdy przez pewien okres panowało prawo matriarchalne. Temat Wielkich Babek czy też Matek-Królowych zajmuje wiele miejsca w mitologii chińskiej. Każdy ród panujący wywodzi się od herosa, lecz największą czcią otacza jego matkę. Nie ma w mieście feudalnym miejsca świętszego niż świątynia Babki rodu. Najpiękniejsze z hymnów dynastycznych śpiewano na jej cześć.[1]

Organizacja feudalna oparta jest jednakże na uznaniu przywilejów mężczyzn. Jak się zdaje, książęta sami — i to z ojca na syna — rządzą porami roku. Tylko oni są sędziami i tylko oni utrzymują pokój między ludźmi. A jednak różne, zarówno prawne jak i mityczne wątki pozwalają dostrzec, iż najbardziej archaiczne atrybuty władzy książęcej — zanim zostały przypisane naczelnikowi-mężczyźnie — należały do pary książęcej, w której małżonka pierwotnie bynajmniej nie pozostawała na uboczu.

Ze swego miasta i przez zwykłe comiesięczne oświadczenia naczelnik — jako pan kalendarza — określa współpracę ludzi i przyrody, którą dawniej osiągano przez stosunki odbywane w miejscach świętych w czasie równonocy. Taka jest teoria rytualna. *Księga Etykiety* zapewnia jednak również, że małżeństwo księcia jest najważniejszą ze spraw państwowych.[2] Od niego bowiem zależy ład świata i porządek społeczny. Gdy związek między królem a królową nie jest doskonały, cały wszechświat jest rozchwiany. Gdy jedno lub drugie przekracza swe prawa, księżyc lub słońce ulegają zaćmieniu. „Syn Nieba kieruje działaniem elementu męskiego (*jang*), jego żona kieruje zasadą żeńską (*in*)." [3] Ich wzajemne porozumienie jest więc niezbędne. Król jest niczym bez królowej, władca feudalny jest niczym bez swej żony. Ofiary są nieważne, jeżeli nie są składane przez parę małżonków. Zasada niezbędnego przeciwieństwa płci jest wzmocniona zasadą wymagającą ich współpracy.[4] Naczelnik (państwa lub rodziny) nie może pozostawać bez żony. W gruncie bowiem rzeczy życie seksualne związane jest z ładem powszechnym. Toteż winno ono być pod-

dane drobiazgowym przepisom. Gdy księżyc jest w pełni i stoi naprzeciw słońca, król i królowa powinni się łączyć.[5] Księżyc w pełni jest bowiem rytualnym odpowiednikiem równonocy. Dla myśli feudalnej związek naczelnika i jego żony ma taką samą moc, jak odbywane w innym środowisku zbiorowe zaślubiny w czasie świąt związkowych, które obchodzono w miesiącach jesiennej i wiosennej równonocy. Władza księcia zastąpiła władzę świętego miejsca. Książę spełnia swe obowiązki uprawiając w ustalonym czasie hierogamię. Jest on uważany za jedynego władcę. W rzeczywistości jednak myśl prawna przyznaje jeszcze pewną władzę jego żonie, lecz jest to władza, która nie należy już do niej samej. O królowej mówi się bowiem, iż posiada jedynie odblask władzy mężowskiej. Księżyc bierze swe światło od słońca. Początkowo jednak władza należała do pary książęcej. Pewna formuła pozwala to dostrzec wyraźnie. Książę nie mówi o sobie, iż jest ojcem ludu. Utrzymuje, że jest jego „ojcem i matką". A znaczy to, że przyznaje on, iż skupił w sobie władzę, która będąc niegdyś niepodzielną, należała jednak do pary małżeńskiej.

Podobnie też książę sam sprawuje w swym mieście władzę sędziego oraz tego, który łagodzi konflikty. Rozprawy sądowe, którym przewodniczy, są walkami oskarżeń i mają charakter zawodów. Turnieje sądowe odbywały się zwykle w mieście przy Ołtarzu Ziemi. Jednakże ważniejsze procesy winny się były odbywać (tak przynajmniej było w kraju Lu) na brzegach rzeki, gdzie obchodzono również święta wiosenne i odbywano zawody taneczne.[6] Ponadto tym samym wyrazem określa się proceduralne skargi stron oraz litanię zawodów miłosnych.[7] Jeden z Założycieli, przodek książąt z Jen, jest czczony jako prawodawca. Rozprawy, którym on przewodniczył, były walkami na wiersze przeciwstawiającymi sobie chłopców i dziewczęta. Jego wyroki nie były wydawane w mieście na Ołtarzu Ziemi, lecz u stóp pewnego drzewa. Drzewo to było przez długie stulecia czczone na równi z sędzią. Było to najwyraźniej najświętsze z drzew świętego miejsca. W jego cieniu wielki przodek książąt z Jen przewodził świętom seksualnym, których wynikiem był pokój i ład. Heros ten nosił zresztą charakterystyczny tytuł Wielkiego Pośrednika.[8] W czasach feudalnych ten sam tytuł nosił urzędnik, którego obowiązkiem było przewodniczenie „związkom odbywanym wśród pól", o których się mówi, iż mądrość książęca tolerowała je w drugim miesiącu wiosny (równonoc). Przewodniczył on także ceremoniom oczyszczania przed zaślubinami. Ten sam tytuł przyznaje się także innemu herosowi, a mianowicie Kao-sinowi, który jest jednym z pierwszych władców Chin. Mężczyźni i kobiety obchodzili na wsi święto Kao-sin, a działo się to dokładnie w dniu równonocy wiosennej. Ponadto mówi się, że nie były to święta ludowe. Ograniczano się jedynie do błagań o potomstwo dla domu panującego. Kao-sin zasługiwał na ufność, którą go darzono. Niegdyś dwie z jego kobiet wydały na świat dwu

założycieli rodów królewskich. Jest prawdą, że jedna z nich poczęła stawiając swe stopy na śladach kroków olbrzyma, druga zaś po kąpieli i zawodach, w czasie których zjadła jajko, przy czym oba te fakty miały miejsce wśród pól. Później przyjęto, że Niebo jest prawdziwym ojcem obu tych Synów Nieba. Niemniej jednak tak samo jak dla Matek Rodu, tak i dla Kao-sina wznoszono świątynie, poświęcone mu jako Najwyższemu Pośrednikowi.[9] Zestawienie tych danych wskazuje na to, że książę jest — tak jak i święte miejsce — twórcą płododajnej zgody. Odtwarza on ją okresowo łącząc się w świętym związku ze swą żoną. Władzę otrzymuje od herosa-założyciela. Ten ostatni przewodniczył niegdyś zbiorowym zaślubinom w czasie świąt sezonowych. Lecz nie przewodniczył im sam. Pełnił bowiem jedynie podrzędną rolę u boku swej żony, Wielkiej Pośredniczki.

Mężczyźni wysunęli się na pierwszy plan, gdy nauczono się uzyskiwać przychylność świętego miejsca innymi sposobami niż przez małżeństwo. Zawody seksualne zastąpiono wreszcie tańcami, w których udział brali wyłącznie mężczyźni. Istniał niegdyś taniec bażantów. Każdego roku na wiosnę bażanty i bażancice tańczyły podobnie jak chłopi i chłopki. Celem tych tańców było zapewnienie rozmnażania się gatunku. Stanowiły one wstęp do łączenia się w pary. Podobnie jak w czasie świąt wiejskich, i tu kobiety śpiewem wzywały samców. Do nich należała inicjatywa. Być może, nawet w jakimś okresie taniec bażantów był tańcem kobiet. Kobiety stroiły bowiem zawsze głowy w ozdoby z piór bażancich, a niektóre z nich nosiły także imię „bażant". Wreszcie jednak mężczyźni poczęli odgrywać główną rolę. Tańce wykonywane przez nich, miast przyczyniać się do rozkwitu gatunku, miały wówczas za cel kierowanie piorunami. Te zaś przebywając zimą w ukryciu winny zagrzmieć znowu, skoro tylko powróci wiosna. Przedtem jednak bażanty muszą „odśpiewać swą pieśń i bić skrzydłami jak w bęben". W ten sposób stwarzają one grzmoty. Ptaki te są także symbolem grzmotu. Grzmot to bażant. W czasach feudalnych mówi się jednak już nie o parze tańczących bażantów, lecz jedynie o samcu bażanta. Tak było właśnie w Cz'en Ts'ang w kraju Ts'in, gdzie czczono bażanta, który nocą siadał przy świętym kamieniu. I wówczas dawał się słyszeć głos grzmotu. Kamień, który przyciągał tego bażanta, był przeobrażoną bażancicą. Pierwotnie była to prawdopodobnie młoda dziewczyna, która pojawiała się w tym samym czasie co chłopiec. Oboje przeobrazili się w bażanty. Gdy samiec stał się bogiem, samica skamieniała, a mówiono też, iż tylko ten, kto potrafi schwytać samca, zostanie królem.[10]

Inny, podobny mit pozwala jeszcze lepiej dostrzec, w jaki sposób poczęła zwyciężać władza mężczyzn. W czasach, gdy świat oczekiwał herosa, który go zagospodaruje, na Jüszan pojawił się bażant-tancerz. Jüszan to góra,

której oddawano cześć i na której stoki wyprawiano się w poszukiwaniu piór bażancich, potrzebnych do przyozdobienia tancerzy. Na tej samej świętej górze Kun przemienił się w niedźwiedzia, a metamorfoza ta nastąpiła po złożeniu ofiary. Kun to ojciec Wielkiego Jü. Skoro tylko na Jüszanie pojawił się bażant-tancerz, dla szczęścia powszechnego spłodzono Jü, syna Kuna. Zaś Jü założył królestwo chińskie. Sprowadził pokój na ziemię i wody. Były to czyny demiurga. Dokonać ich można było jedynie tańcząc. I rzeczywiście, Wielki Jü był tancerzem, podobnie jak ów bażant z Jüszanu. Wynalazł on nawet słynny krok. Taniec swój wykonywał po to, by w ten sposób sprowadzić wezbrane wody do koryt. Tańczył stąpając po kamieniach. Wiemy także, że był w Chinach kraj, w którym w czasie świąt chłopcy i dziewczęta stąpali po kamieniach i przechodzili w bród wezbrane wiosennym przyborem rzeki. Stąpając po kamieniach wywoływali oni coś w rodzaju przerywanego huku, przyciągając w ten sposób deszcz i zapowiadający go grzmot. W epoce feudalnej wiedziano też o tym, że dla zapewnienia regularnych opadów deszczu wystarczy wykonać taniec Szang-janga. Taniec ten był także wykonywany przez pary młodych ludzi. W czasie tańca poruszali oni ramionami (podobnie jak bażanty poruszają skrzydłami sprowadzając grzmoty). Musieli ponadto utrzymywać się na jednej nodze, gdyż Szang-jang to boski ptak, który ma tylko jedną nogę (podobnie jedną nogę miał ów bażant-tancerz, który pojawiał się na Jüszanie). Gdy Wielki Jü wykonywał swój taniec, skakał ciągnąc jedną nogę za sobą. Podejmując więc dzieło uporządkowania rozszalałych wód tańczył skacząc. Nie mówi się jednak o tym, że podobnie jak i inni tancerze nosił on wówczas pióra z Jüszanu, owej świętej góry, wsławionej przez jego ojca-niedźwiedzia. Mówi się natomiast, że Jü przybrał postać niedźwiedzia. Zimą niedźwiedzie chowają się w ukryciu, podobnie jak grzmoty. Mogą więc być symbolem grzmotu równie dobrze jak i bażanty. By rozewrzeć przełęcz Huanjüan, Wielki Jü wykonał taniec niedźwiedzia. Starał się przy tym wykonać go samotnie. Jego żona przemieniła się w kamień właśnie dlatego, że ujrzała go, gdy dokonywał swego boskiego dzieła przebijając przejście przez góry i stąpając po kamieniach. Gdy skamieniała, musiała jeszcze rozewrzeć swe łono, ponieważ Jü zażądał od niej syna, którego właśnie nosiła. Opowiadają także, iż Jü ściął swą żonę jednym cięciem miecza.[11]

Wykonywany w czasie świąt wiejskich taniec seksualny przekształcił się w taniec męski. Tańczący mężczyzna utożsamia się ze świętym miejscem, z którego wywodzą się jego znaki emblematyczne i które dostarcza mu zwierzęcia stanowiącego jego godło. Ośrodkiem jego przodków jest święte miejsce, które pod postacią zwierzęcia nawiedza dusza przodka i gdzie uzyskać można narodziny syna. Jednakże aby naczelnik tańcząc mógł się utożsamić ze swym godłem, aby dokonać się mógł intymny zwią-

zek między nim a świętym miejscem, niezbędne jest złożenie ofiary, uzupełniającej taniec. Ofiarą tą jest małżonka tancerza. Składając w ofierze swą żonę naczelnik jednoczy się ze świętymi mocami stając się ich sobowtórem.

Hierogamia jest więc niezbędna dla ustanowienia świętej władzy. Władza ta posiąść może całkowitą skuteczność tylko pod warunkiem skupienia w sobie antagonistycznych sił (*in* i *jang*), które w świecie ludzkim i w świecie przyrody przeciwstawiają się sobie i kolejno po sobie następują, lecz moc twórczą mają jedynie wtedy, gdy się ze sobą łączą. Wydaje się, że gdy naczelnicy oparli swe panowanie już nie tylko o święte miejsca stanowiące uzewnętrznioną zasadę ich władzy, lecz o talizmany dynastyczne, bębny i broń, stworzenie takiego *palladium* wymagało również hierogamii.[12]

Tak na przykład produkcja przedmiotów z metalu była uważana za dzieło święte. Przedmioty te robiono ze stopów, a metale — jak wszystko inne — dzieliły się na męskie i żeńskie. Przez łączenie ich otrzymywano przedmioty czarodziejskie, których moc rozciągała się zarówno na ludzi jak i na wszystkie inne istoty. Zawierały one bowiem w sobie zasadę powszechnej zgody. Tak więc stop i połączenie metali można było osiągnąć jedynie wedle rytuału małżeństwa.

Miechy wprawiała w ruch równa liczba dziewic i chłopców. Dawali oni swoje tchnienie (to jest swą duszę), aby dokonać się mogło połączenie metali. Gdy już uzyskano stop, dokonywali chrztu metalu, wspólnie wylewając nań wodę. Tam gdzie powstała wypukłość, metal był męski. Był żeński tam, gdzie tworzyła się wklęsłość. Wytapiacz wiedział wówczas, skąd brać i jak łączyć ze sobą elementy przeciwne, których związek daje doskonałe dzieło. Zasada doskonałości tkwiła we współpracy płci, z których każda dawała całą swą siłę życiową. Dla wprawienia miecha w ruch trzeba było nie mniej niż trzysta dziewcząt i trzystu chłopców. Trzysta jest najwyższą całością. Grupy jednopłciowe — a było tak również i w czasie wiejskich świąt — oddawały się w całości świętemu dziełu.

Lecz połączenie metali i stop można było również osiągnąć, jeżeli do dzieła przystępował jedynie sam kowal i jego żona. Oboje musieli jednakże wskoczyć do pieca. Spust następował natychmiast. Ofiara pary małżeńskiej — jeżeli jest to para naczelników — ma więc nie mniejszą moc niż zbiorowe zaślubiny.

Jednakże nie zawsze składano w ofierze parę małżeńską. Wytapiacz mógł się ograniczyć do ofiarowania swej żony boskiemu piecowi, w którym wytwarza się stop. Aby ta oszczędniejsza procedura mogła być uznana za wystarczającą, należało jedynie przyjąć, że bóstwo pieca jest tej samej płci co kowal. Kobieta rzucona temu męskiemu bóstwu była mu dawana za żonę. Jej ofiara była pojmowana jako zaślubiny z bogiem pieca.

Kowal, dając żonę swemu patronowi, łączył się z nim przez specyficzne współobcowanie seksualne. Taki rytuał zachowywał wszelką wartość hierogamii. Metal, który uzyskano ze spustu, był zawsze uważany za dwupłciowy.

W miarę utrwalania się przywilejów męskich bogowie stają się również męscy. To, co zdarzyło się w przypadku boskiego pieca, zdarzyło się także w przypadku świętego miejsca.

Za panowania dynastii Han dla zapewnienia właściwego następstwa pór roku ograniczano się do wrzucania do wody w odpowiednim czasie dwóch duchów suszy: męskiego i żeńskiego, zwanych Keng-fu (Oracz) i Nü-pa. Można było także złożyć w ofierze podobiznę małżeństwa oraczy.[13] Niegdyś władcy feudalni musieli siebie samych składać w ofierze. Nie zasługiwali na powierzenie im władzy, jeżeli nie umieli się utożsamić z antagonistycznymi siłami, rozdzielającymi suszę i deszcz. By doprowadzić w sobie samym (i w przyrodzie) do doskonałej równowagi cnót, wystarczyło udać się na pole i wystawić się na działanie słońca i rosy.[14] Jednakże władcy woleli być zastępowani przez czarownice. Im to kazali tańczyć aż do utraty tchu. W razie potrzeby, gdy susza była zbyt silna, składali czarownice w ofierze całopalnej.[15]

Czarownice posiadają cnotę, która sprawia, że są potężne. Ich władza pochodzi z tego, że są wychudzone i całkiem zasuszone. Właśnie jako istoty zasuszone przedstawia historia dwóch założycieli dynastii królewskich: T'anga Zwycięskiego i Wielkiego Jü. Obaj rozpoczęli swe panowanie od złożenia się w ofierze, by zapewnić pomyślność ludowi. Jeden z nich uczynił to, by położyć kres suszy, drugi zaś, by powstrzymać powódź. Obcięli swe włosy i paznokcie, a następnie złożyli je jako zastaw pewnemu bóstwu. Podobnie też kowal, miast rzucić się sam do pieca, mógł wrzucić do niego po prostu swe paznokcie i włosy. Mąż i żona wrzucali je razem. Posiadając zastaw dany przez dwie połowy pary małżeńskiej bóstwo posiadało całą parę i jej podwójną naturę, gdyż dać część znaczy tyle, co dać całość. Wielki Jü i T'ang Zwycięski złożyli się więc w ofierze w całości. Jednakże bóg przyjął tylko ich część. Byli oni w połowie wysuszeni. Oto dlaczego Wielki Jü wykonując swój krok taneczny skakał wlokąc jedną nogę: był dotknięty częściowym paraliżem. Krok Jü jest tylko połową tańca seksualnego. Poświęcenie Jü było tylko połowiczne. Poświęceniem całkowitym było to, którego dokonać mogła para małżeńska — jak to było w przypadku wytapiaczy metali, dopóki bóstwo pieca nie zostało pojęte jako bóstwo męskie. T'ang poświęcił się w Lesie Morwowym (*Sang-lin*), gdzie chłopcy i dziewczęta gromadzili się na zawody. Wielki Jü poświęcił się w Jangjü. Jangjü było świętym miejscem, gdzie miał swą stolicę Hrabia

6. Kadzielnica. Brąz inkrustowany złotem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.

Rzeki (*Ho-tsung*). Lecz Hrabia Rzeki jest żonaty, a nawet imię, które on nosi (*Ping-i*), było pierwotnie imieniem jego żony. Jeżeli Jü poświęcił się sam, to być może uczynił tak dlatego, iż ofiara ta pochodzi z czasów, gdy bogini miała przewagę nad bogiem. Zwyciężył bóg. W końcu przywłaszczył on sobie nawet imię bogini. Wówczas to składane Rzece ofiary, które zawsze były natchnione ideą hierogamii, polegać poczęły na składaniu w ofierze kobiet.[16]

W epoce feudalnej Rzekę czczono przede wszystkim w dwóch miejscach: w Lintsin i w Je. W Je, w kraju Wei, oddawano jej cześć kultem ludowym, któremu przewodniczyły czarownice i zaklinacze. Każdego roku wybierano piękną dziewczynę. Nakarmioną i przystrojoną jak narzeczona umieszczano na łożu małżeńskim. Łoże to puszczano na wodę, która wciągała je w odmęty, gdzie znikało na zawsze. W ten sposób wybranka „poślubiała Hrabiego Rzeki".[17] Kult uprawiany w Lintsin był bez wątpienia również kultem ludowym. W roku 417 władcy kraju Ts'in (w prowincji Szensi) podbili ten rejon. Zawładnęli oni także świętym miejscem. Ich największą ambicją było pozbawienie swych sąsiadów z Szansi opieki boga Rzeki. Musieli zdobyć jego przychylność. Każdego roku żenili więc Hrabiego Rzeki z jedną z księżniczek krwi.[18]

Tańce seksualne i zbiorowe zaślubiny zapewniały świętemu miejscu dostojną władzę. Władzę tę następnie przejęły rody naczelników. Ofiara małżeństwa, połowiczna ofiara założyciela, ofiara z małżonki, ofiara dziewic służą do zawarcia sojuszu i polegają na związku. Nawet wtedy, gdy święte miejsce staje się ośrodkiem przodków, a jego bóstwo nabiera cech męskich, zachowuje ono dzięki hierogamii swą złożoną władzę. Podobnie też gdy ustaliły się przywileje mężczyzn, naczelnik został wyposażony w podwójną władzę. Jego władza rozciąga się na antagonistyczne siły, tworzące wszechświat: *in* i *jang*, Niebo i Ziemię, Wodę i Ogień, Deszcz i Suszę... Jednakże ta złożona władza mogła się była w nim skupić tylko za cenę najstraszliwszych ofiar.

PRZYPISY

1 *Tso-czuan*, C, II, s. 436; *Szy-king*, C, s. 347 i 462.
2 *Li-ki*, C, II, s. 367 i nn., 651.
3 Ibid., II, s. 650.
4 Ibid., II, s. 320 i nn.
5 Granet, *La Polygynie sororale...*, s. 39.
6 *Tso-czuan*, C, III, s. 390; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 159.
7 Granet, op. cit., s. 263.
8 *Szy-king*, C, s. 20.
9 *Li-ki*, C, I, s. 341; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 24 i nn.

[10] Granet, *Danses et légendes...*, s. 569 i nn.
[11] Ibid., s. 563 i nn.
[12] O hierogamii wytapiaczy metali por. Granet, *Danses et légendes...*, s. 498 i nn.
[13] *Tung-king fu*; *Szan-hai king*, rozdz. 17.
[14] SMT, IV, s. 361.
[15] *Tso-czuan*, C, I, s. 327; *Li-ki*, C, I, s. 261.
[16] Granet, *Danses et légendes...*, s. 469 i nn.
[17] SMT, s. CXXVI; Granet, op. cit., s. 474.
[18] SMT, III, s. 452 i XV; Granet, op. cit., s. 477.

Rozdział IV

WSPÓŁZAWODNICTWO BRACTW

Jak się zdaje, pierwsza władza męska ukonstytuowała się podczas zgromadzeń bractw w okresie świąt zimowych.

Przebywając zimą we wspólnym domu, dzięki zawodom, współzawodnictwu w wydatkach i orgiom, oracze nabierali ufności w swe cnoty męskie. Ich prestiż wzrastał w miarę rozszerzania się obszaru karczowisk. A jednak sława herosów-założycieli nie jest jedynie wynikiem tego, że zagospodarowali oni ziemię pokonując ogniem gęstwinę zarośli. Są oni na inny jeszcze sposób panami ognia. Są garncarzami lub kowalami. Umieją za pomocą świętych, a jednocześnie pełnych tragizmu związków wytwarzać boskie narzędzia. W odlanych przez Wielkiego Jü magicznych kotłach zawarta była cała cnota dynastyczna tak samo jak w jakiejś świętej górze czy rzece. Góry zaś osuwają się, a rzeki wysychają, gdy chwieje się wyczerpująca się cnota rodu. Podobnie też, gdy cnota ta staje się zbyt wątła, kotły tracą na wadze. I wówczas same udają się one do innego pana, by tam nabrać nowej mocy.[1]

Wielki Jü, pierwszy król Chin, był kowalem. Huang-ti, pierwszy z Władców, był także kowalem. Huang-ti jest bogiem pioruna. Jü włada grzmotem. Właśnie dzięki grzmotowi osiągnął on pełnię cnoty swego rodu. Najpierw pokonał w zawodach tanecznych bóstwa czy też naczelników (a jest to to samo) spokrewnionych z bykami i ryczących jak wichry.[2] Również Huang-ti objął władzę uprzednio „roznieciwszy swą cnotę" w zawodach, w których pokonał Szen-nunga. Szen-nung ukazywany jest czasem jako ten, który przewodzi uroczystościom kowalskim (a opowiada się także, że jego córka została spalona czy też utopiona). Jest on jednakże przede wszystkim bogiem palących wiatrów, bogiem karczujących ogni. Jest bogiem oraczy. Huang-ti walczył z Szen-nungiem; walczył także z Cz'y-jou. Historycy zagmatwali opowieść o tej walce. Prawdę mówiąc, trudno dziś odróżnić Cz'y-jou od Szen-nunga. Obaj noszą to samo nazwisko rodowe. Obaj są ludźmi o głowie byka. Jedynie Cz'y-jou nie jest bogiem orki. Jest on panem wojny, wynalazcą broni. Jego kości są stężałym metalem. Ma głowę z miedzi, a czoło z żelaza, podobnie jak z miedzi robiono zakończone żela-

zem narzędzia, którymi posługiwali się dawni odlewnicy. Cz'y-jou, którego dziełem jest wynalezienie wytopu metali, żywi się rudą. Jest on kuźnią, kuźnią ubóstwioną, mimo tego jednak podobieństwo między nim a bogiem orki jest doskonałe. Zestawienie tych faktów nasuwa pewną hipotezę. Otóż bractwa rzemieślników, dysponujące magiczną wiedzą i posiadające tajemnicę pierwotnych mocy, rekrutować się musiały spośród oraczy.[3]

Istnienie rywalizujących ze sobą bractw zakłada istnienie środowiska, którego organizacja nie była już oparta na prostej dwudzielności. Tak więc, wedle najstarszych znanych koncepcji chińskich, wszechświat (a wszechświat nie różni się pod tym względem od społeczeństwa) składa się z sektorów, których cnoty są sobie wzajem przeciwstawne i są przemienne. Cnoty te przybierają postać wiatrów. Zaś Osiem Wiatrów odpowiada nie tylko podziałowi świata ludzkiego i naturalnego, lecz także magicznym mocom. Wszystkie rzeczy są rozdzielone w sferze Ośmiu Wiatrów, lecz te z kolei razem patronują muzyce i tańcowi. Funkcją tańca i muzyki jest zagospodarowanie świata i ujarzmienie natury ku pożytkowi ludzi. W większości dramatów mitycznych, upamiętniających legendę o ustanowieniu władzy, pod postaciami przodków dynastii lub ich zwierząt heraldycznych widzi się istoty, które rządzą jednym z sektorów świata i które w licznych przypadkach występują jako wiatry. Mamy więc prawo przypuszczać, że dwudzielną organizację społeczeństwa zastąpił — a raczej się na nią nałożył — podział na grupy ukierunkowane, z których każda miała zwierzchność nad jednym wycinkiem wszechświata, zaś wszystkie razem — tańcząc, stając w zawody i rywalizując ze sobą o prestiż — zabiegały o utrzymanie jednolitego ładu. Z tego współzawodnictwa, z tych zawodów wykluł się nowy porządek społeczny, porządek hierarchiczny, oparty na prestiżu.

Oto na przykład w jaki sposób Huang-ti zdobył władzę. Zdobył ją dopiero po pokonaniu wielkiego buntownika Cz'y-jou. Obaj stanęli do walki, w której każdy miał dwóch pomocników. Cz'y-jou wezwał Hrabiego Wiatru i Pana Deszczu. Po stronie Huang-tiego walczyli: Susza i Dżdżysty Smok (Smok Ing). Smok Ing zebrał wody. Cz'y-jou wywołał deszcz i mgłę. Od rzeki Barana wzniósł się aż do Dziewięciu Mokradeł i zaatakował K'ung-sang. K'ung-sang to Wydrążona Morwa, w której wstaje słońce. Stąd właśnie wyruszył Huang-ti, by wznieść się na miejsce władcy (które jest miejscem słońca w południe). Cz'y-jou miał na skroni włosy skrzyżowane w kształcie włóczni. Nikt nie ośmielił się mu oprzeć, gdy uzbrojoną w rogi głową rzucał się do przodu. Lecz Huang-ti dmąc w róg sprawił, że smok usłyszał dźwięk, toteż z walki wyszedł zwycięsko. (Nawet w czasach klasycznych walka rogiem była rodzajem sądu bożego: pokonany w niej był skazany na śmierć.) Smok Ing obciął głowę Cz'y-jou. (W czasach feudalnych odciętą głowę pokonanego zatykano na sztandarze.)

Huang-ti zagarnął sztandar swego rywala. Na sztandarze tym była podobizna Cz'y-jou. Odtąd Huang-ti panował w pokoju, ponieważ podobizna ta siała postrach w Ośmiu Rejonach.[4]

Mit ten jest wyraźnie przekształceniem w baśń dramatu, przedstawiającego walkę bractw, które współzawodniczą ze sobą tańcami religijnymi i sztuczkami magicznymi. Znamy także taniec zwany Cz'y-jou. Stojący naprzeciw siebie dwójkami lub trójkami tancerze nosili na głowach rogi byków i walczyli rogami. Od imienia Cz'y-jou pochodzi nie tylko nazwa tańca i nazwa sztandaru. Jest to również nazwa bractwa. Cz'y-jou nie był przy tym jedyny: było ich 72 (tj. 8 × 9) lub 81 (tj. 9 × 9) braci. Był on księciem Dziewięciu Li, a osiemdziesięciu jeden braci reprezentuje dziewięć mitycznych prowincji Chin. Miał osiem palców u rąk i osiem palców u nóg i siał postrach w Ośmiu Rejonach. (Wiatrów jest również osiem, Cz'y-jou jest bogiem jednego kierunku, a jednocześnie jest bogiem wiatrów.) Tak więc siedemdziesięciu dwóch braci przedstawiało jeden sektor świata oraz piątą część dni roku (360 : 5 = 72). Siedemdziesiąt dwa to charakterystyczna liczba tajnych stowarzyszeń.[5]

W tej rywalizacji bractw, która doprowadziła do powstania zhierarchizowanej organizacji społeczeństwa, rola dominująca należała do bractw będących panami rzemiosł związanych z ogniem. I to właśnie godła tych bractw stały się godłami królewskimi. Smok był niewątpliwie jednym z herbów dynastii Hia. Otóż smoki strzegą kotłów dynastycznych. Podobnie też miecze królewskie to miecze-smoki. Znikają one w rzekach i błyszczą w nich jak błyskawice, lub też — gdy użyte są w walce — sprawiają, iż smoki wznoszą się ku niebu wśród straszliwych grzmotów. Poza tym jedna z personifikacji kuźni nazywa się Smok-Płomień. — Ten Smok-Płomień, który nosi także imię Bęben i który narodził się z Góry Dzwonu, jest także Sową. Sowa była godłem dynastii In, drugiej dynastii królewskiej. Sowa jest ptakiem okresu równonocy, a więc uprzywilejowanych dni, kiedy to wytwarza się miecze i magiczne lustra. Jest ona jednocześnie geniuszem kuźni i ptakiem pioruna. Jest ponadto symbolicznym sobowtórem Huang-tiego, wielkiego wytapiacza, boga Grzmotu, pierwszego z Władców (od którego wywodzą się wszystkie linie królewskie), gdyż Huang-ti (tj. Żółty Władca) narodził się z błyskawicy na świętej górze, której świętym ptakiem była sowa, nazywana Żółtym Ptakiem. Żółty Ptak znajdował się również na sztandarach królewskich.[6] — Podobnie też Czerwony Ptak umieszczany był na sztandarach trzeciej dynastii, dynastii Czou. Czerwonym Ptakiem jest kruk. Ukazuje się on rodowi Czou przed zwycięstwem lub też gdy w tym rodzie ma się narodzić święty. Jedna z gałęzi rodu Czou nazywa się Czerwone Ptaki. Podobnie jak sowa, kruk był także ptakiem ognia, jednakże kruk trójnogi był raczej ptakiem słońca niż pioruna.[7] U podstaw władzy suwerena leży

posiadanie talizmanów i godeł, odziedziczonych po mitycznych kowalach. Za pomocą tych godeł i tych talizmanów królowie — jako panowie słońca i pioruna — mogą rządzić przyrodą. Cały prestiż, w który mistrza ognia wyposażyły najcudowniejsze ze sztuk magicznych, skoncentrował się w osobie władcy, Syna Niebios.

Koncentracja władzy, będąca rezultatem rywalizacji bractw, walczących godło przeciw godłu, miała — jak się zdaje — swój punkt początkowy w zawodach, którymi zajmowały się zgromadzenia męskie w czasie martwego sezonu. W czasie długich nocy zimowych święcono właśnie święto królewskie. Z tej okazji naczelnik był poddawany wielkiej próbie. Miała ona wykazać, iż jest godny rządzić Niebiosami.[8]

Aby stać się Synem Niebios, Jao — ów Władca, który „ukazał się jak słońce" — musiał strzelić w niebo. W ten sposób zdołał on ujarzmić swego niebiańskiego sobowtóra. Gdy zdobył godło słońca, stał się godnym panowania.[9] Strzelanie z łuku jest ceremonią wstępną, dzięki której można rozsławić swą cnotę. Jednakże taka próba zwraca się przeciw niegodnemu naczelnikowi. Na skutek działania odwrotnego, które sprawia, iż niegodny magik ponosi karę, wystrzelone w niebo strzały spadają jako błyskawice. Strzelec ginie rażony piorunem, gdyż nie posiadając wymaganych kwalifikacji usiłował obudzić i ujarzmić siły ognia. Tak się stało w przypadku króla Wu-i, władcy bez cnoty. Wu-i strzelił w Niebo, lub raczej w wypełniony krwią bukłak, który nazwał niebem. Ten zrobiony ze skóry byka bukłak miał kształt sowy. Król strzelił dopiero po tym, jak w grze w szachy wygrał posunięcie zwane r u c h e m s o w y, które umożliwiło mu podjęcie próby. Wu-i należał do rodu In, którego godłem była sowa i w którym używało się imienia B u k ł a k. Będąc jednak zdegenerowany, nie posiadał cnoty, która pozwala zasłużyć na swoje godło i stać się panem swego mitycznego sobowtóra. Zupełnie inaczej było w przypadku Huang-tiego. Huang-ti (Żółty Władca) był zdolny zawładnąć sowami (Żółtymi Ptakami). Prawdziwy władca powinien umieć strzelić do nich skręconymi strzałami. Strzały te niosą ogień jak błyskawice. Huang-ti, który sam się żywił sowami, umiał się doskonale utożsamić ze swym godłem. Na skutek sakramentów cała cnota ogni niebiańskich wcieliła się w niego. Mógł się więc wznieść w apoteozie do niebios w czasie burzy.

Huang-ti był piorunem. Pod imieniem Ti-hung był on także utożsamiany z niebiańskim bukłakiem. Niebiański Bukłak — Ti-hung — jest jednocześnie ptakiem i workiem oraz bębnem. Istnieje nawet pewna sowa (jej nazwa to Bęben Nocy), która jest workiem i od której odbijają się zarówno pioruny jak i strzały. I wreszcie, istnieje też bęben, który jest sową: produkując swym oddechem wiatr jest on całkiem czerwony i ma

nieruchome oczy, i w ten sposób wyobraża kuźnię i miech. Bukłak Niebiański, także czerwony jak topiąca się ruda i znajdujący się wysoko na zasobnej w miedź Niebiańskiej Górze, nosi imię Chaos (*Hun-tun*). Chaos umiera, gdy go siedemkroć przebiją błyskawice. Lecz jego śmierć to tylko ponowne narodziny. To początek. Każdy człowiek ma siedem otworów w głowie, ale tylko człowiek uczciwy (to znaczy człowiek dobrze urodzony) ma ich tyleż w swym sercu. Gdy doszło do personifikacji Hun-tuna, Bukłaka-Chaosu, przedstawiano go jako Głupiego Gmatwacza. Nie miał on w ogóle otworów. Nie miał „ani twarzy, ani oczu", co znaczy, że brakowało mu t w a r z y, czyli godności. W pewnym dramacie mitycznym, w którym on występuje, dokonuje się w końcu jego odnowienie przez karę. Jako Niebiański Bukłak uczestniczy on w pewnym tańcu i pokazują go nam, gdy wydaje bankiet. Bankiet ten wydaje na cześć Błyskawic, a gdy te siedemkroć go przekłują, nie czynią tego ze złej woli, by go zabić, lecz w ten sposób odpłacają mu się za gościnę.

Tematy strzelania w niebo i mit o bukłaku, który kształtują błyskawice, zawierają wyraźnie wspomnienie o obrzędach inicjacji i próbach, w czasie których niebezpiecznie operując ogniem zdobywano mistrzostwo w bractwie kowali. Te same próby narzucono królowi, Synowi Niebios. Winien on umieć zagospodarować i ukształtować świat, jak to czynią demiurgowie. Winien on przede wszystkim we właściwych momentach odnowić w całej sławie ognie niebiańskie, a tym samym zawładnąć ich cnotami.[10]

Otóż, przynajmniej w legendzie o Szou-sinie, najgorszym z królów okresu upadku, strzelanie w niebo, uosabiane przez bukłak, pojawia się jako związane ze świętem zimowym, które nazywa się p i j a ń s t w e m d ł u g i e j n o c y. Błyskawice robią siedem otworów w Bukłaku-Chaosie. Szou-sin (znany z tego, że chcąc sprawdzić, czy mędrzec ma siedem otworów w sercu, kazał rozpłatać swego wuja Pi-kana) strzelał do bukłaka wypełnionego krwią. Do tego strzelania zaprawiał się zabijając ludzi i zwierzęta domowe „sześciu gatunków". Sześć pierwszych dni roku poświęcone było sześciu zwierzętom domowym. Siódmym był człowiek. O Szou-sinie mówi się, że kontynuował on pijaństwo przez siedem dni i siedem nocy. Jeden z autorów opowiada, że Szou-sin przedłużył do stu dwudziestu dni pijaństwo długiej nocy i podkreśla, iż to właśnie było przesadne. Przyjmijmy po prostu, że jego wyczyn został dziesięciokrotnie pomnożony. Dwanaście ostatnich dni roku stanowiło okres religijny i nawet w czasach klasycznych rok zamykano tańcem Dwunastu Zwierząt, które przedstawiały dwanaście miesięcy. Niezależnie od tego czy pijaństwo zimowe wypełniało siedem, czy dwanaście dni, jest oczywiste, że zajmowało ono okres przejściowy, umiejscowiony między dwoma kolejnymi latami. Chiński rok religijny zawiera trzysta sześćdziesiąt dni i dwanaście miesięcy

księżycowych. Jeżeli te miesiące księżycowe składały się pierwotnie — jak się zdaje — z dwudziestu ośmiu dni, to na końcu roku pozostawał okres dwunastodniowy, który można było poświęcić Dwunastu Zwierzętom. Jeżeli zaś miesiące księżycowe były na przemian krótsze i dłuższe, przy czym jedne trwały trzydzieści a drugie dwadzieścia osiem dni, to dla dopełnienia roku zostawało sześć dni, które można było poświęcić sześciu zwierzętom domowym. Dzień siódmy, dzień człowieka, otwierał nowy rok. Był on z pewnością dniem składania największej ofiary. Toteż właśnie kanibaliczne festyny Szou-sina zyskały taką sławę. Zresztą krew, którą wypełniony był bukłak wyobrażający niebo, była z pewnością krwią osoby, która przed strzelaniem, grając w szachy przeciw królowi, grała rolę samego nieba.

Pijaństwo siedmiu czy też dwunastu nocy (które ma odpowiedniki w folklorze europejskim oraz w zwyczajach wedyckich) wiąże się ze starymi zwyczajami chłopów chińskich. Oni także pili bez wytchnienia w czasie długich nocy zimowych. Oni także próbowali wówczas sił w grze w szachy. Oni też grali w „szyjki od dzbana", grę, w której używano zakrzywionych strzał zwanych wężowymi, takich, jakimi król strzelał w Słońce lub w Sowę. W grze tej chodziło o to, by strzały trafiły w otwór glinianego dzbana. Chińczycy wyobrażali sobie niebo właśnie pod postacią popękanego dzbana, z którego przez szczeliny wymykają się błyskawice. Podobnie jak gliniane dzbany, tak i bukłaki ze skóry wołu o kształcie sowy, które wypełnione krwią wyobrażają niebo, służyły do przechowywania wina. Chłopi przechowywali wino w dzbanach, szlachta natomiast trzymała je w brązowych dzwonach. I jedni, i drudzy oddawali się pijaństwu akompaniując sobie na dzbanach i na dzwonach. Wywoływali wówczas dźwięk grzmotu, a czynili to tak dobrze, iż mówi się, że bażancice w nocy zaczynały swój śpiew. W ten sposób budzono siły Grzmotu, Ognia i męskiego elementu (*jang*). Zimą grzmot jest bezsilny i nie daje się słyszeć, słońce zaś zaledwie się ukazuje. Chińczycy wierzyli, że w czasie zimnej pory roku element męski *jang* był omamiony i uwięziony przez przeciwne mu siły elementu *in*. Czyż nie był to okres, kiedy bezczynni oracze chronili się do wspólnego domu w należącej do kobiet wiosce? W tym okresie odosobnienia skupiali oni swe siły i przez to mogli wspomóc odbudowę sił męskich w przyrodzie. Ich święta zimowe kończyły się więc orgią, w czasie której mężczyźni i kobiety, tworząc przeciwstawne grupy, walczyli ze sobą zdzierając sobie nawzajem szaty. Walka ta odbywała się w nocy, gdy ognie były wygaszone. Podobnie też w czasie święta królewskiego mężczyźni i kobiety gonili się całkiem nago. Nucąc pieśń, której treścią była śmierć słońca, tańczono wtedy w koło. (Koniec zaćmienia sił słonecznych symbolizował — wiemy o tym skądinąd — taniec nagiego chłopca, który kręcił się w koło.) Pod koniec ceremonii zapalano znowu ognie. Zawody taneczne

przeciwstawiające mężczyzn kobietom (w czasie królewskiego święta orgii seksualnej towarzyszył im, jak się zdaje, rytualny mord królowej, którą następnie wspólnie zjadano) zapewniały zwycięstwo i odmłodzenie męskich zasad Ognia. Gdy tylko zaświtało, wznoszono w powietrze ognie. Pokazywano także młodego chłopca całkiem nagiego, którego ciało było czerwone od krwi. Ten mały chłopiec wyobrażał nowo narodzone słońce. Nazywano go Bogiem Niebios. W legendach, dotyczących królów okresu upadku, wejście czerwonego chłopca symbolizowało przybycie nowego naczelnika, zastępującego władzę starego zwierzchnika, który nie umiał odnowić swej zamierającej cnoty. W gruncie rzeczy te zimowe hulanki i pijaństwa miały za zadanie odnowienie sił witalnych starców. Święta we wspólnym domu polegały głównie na orgiach pijackich. Próbowano wówczas młodego wina, wyprodukowanego zimą i przechowywanego w bukłakach, dzbanach i dzwonach. Orgia kończyła się okrzykami i życzeniami życia bez końca: dziesięć tysięcy lat! Towarzyszyła jej gra w szyjkę dzbana i uzupełniała gra przechwałek. Zgromadzono wiktuały w stosach wyższych niż pagórki! Żadna rzeka nie może dostarczyć takiej ilości picia! Gdy Szou-sin świętował uroczystości zimowe, wzniósł górę jedzenia. Wykopał staw, który napełnił winem. Mówi się, że na odmętach napoju można było pływać statkami. Można było urządzić wyścigi wozów po nagromadzonym pożywieniu. W czasie tych uczt biesiadnicy musieli się napić do syta chłepcąc wino, tarzając się jak byki. Król, który musi się poddać różnym próbom, by dać dowód swym talentom, winien dowieść ich przede wszystkim wypełniając się jak bukłak. Dopiero wtedy, wkładając na siebie zbroję ze skóry wołu, może on strzelić do bukłaka ze skóry wołowej. Może — poprzez cudowny chrzest równoznaczny z odrodzeniem się — spowodować, iż obmyje go deszcz krwi niebiańskiej. Gdy uda mu się ów inauguracyjny strzał, wasale głoszą jego sławę: „Zwyciężył Niebo! Nikt go nie przewyższy talentem!" Gdy król pije, okrzyki i życzenia „dziesięć tysięcy lat! dziesięć tysięcy lat!" rozbrzmiewają wokół i powtarzane są daleko.

Królewskie święto długiej nocy jest dalszą ewolucją świąt obchodzonych we wspólnym domu. Obfituje ono w obrzędy dramatyczne, niekiedy wręcz straszliwe, gdyż wyznacza szczytowy punkt zimowej liturgii, w którym za pomocą walki i prób, ofiar i sakramentów, ustalają się zasługi i powstaje hierarchia. Niektóre z tych walk i z tych prób są znamienne. Istniała próba wagi, której zadaniem było zważenie talentów, oraz próba szczęścia, której ofiary pochłaniał stos ognia. Szou-sin, ów niefortunny władca, który zmuszał swych poddanych do picia na sposób wołów (jak Nabuchodonozor) zmarł na stosie (jak Sardanapal). Jako dobry kowal umiał on rozciągać silnymi rękami żelazo (silny jak Samson), umiał też — jak kolumna — podtrzymać górną belkę drzwi. Odlał i wyrzeźbił wysokie ko-

lumny do próby wagi lub próby wejścia. Wzniósł wieżę, która (tak jak wieża Babel) miała sięgać Niebios. Na szczycie takiej właśnie wieży miał być zawieszony krwawy bukłak wyobrażający niebo, do którego (tak jak Nemrod) strzelił Szou-sin. Wiemy już, że niebiański bukłak jest bębnem. Otóż w sąsiedztwie Chin mieszkał lud, który co roku składał w ofierze człowieka nazywając go „Niebiańskim Panem". Było zwyczajem, że z okazji tego święta zawieszano bęben na szczycie drewnianego słupa, wbitego w ziemię (*kien-mu*). Chińczycy ze swej strony znali boskie drzewo nazywane *kien-mu* (wzniesione drzewo). Drzewo to wznosi się w samym środku świata i wskazuje samo południe, moment, w którym wszystko, co doskonale proste, nie rzuca cienia. Drzewo *kien-mu* jest gnomonem. Jest także masztem szczęścia. Po tym maszcie wznosi się Władca Niebios, to jest Słońce. Jest ono proste jak kolumna, lecz i u stóp, i u wierzchołka ma dziewięć korzeni i dziewięć konarów. Przypuszczam, że znaczy to, iż w górze sięga ono do Dziewiątych Niebios, a w dole do Dziewiątych Źródeł. Dziewięć Źródeł to źródła podziemne, czyli Żółte Źródła, a więc siedziba zmarłych, Wielka Otchłań. Pijąc na umór w czasie pijaństwa długiej nocy człowiek pogrąża się w Wielkiej Otchłani. Pijaństwo to odbywa się w podziemnym pałacu. Słońce wznosi się ku niebiosom dopiero po wyjściu z Wielkiej Otchłani. Element *jang*, więziony przez element *in* w czasie zimy, chroni się w Dziewięciu Źródłach. Zanim zwierzchnik pojawi się w poranek nowego roku jak wschodzące i zwycięskie słońce, musi się on także znaleźć w odosobnieniu. Jest więziony w podziemnej komnacie, głębokiej jak Dziewięć Źródeł. Potem może się wznieść do Dziewięciu Niebios w triumfalnym wniebowstąpieniu. Przeznaczona do próby wniebowstąpienia wysoka wieża Szou-sina czy też jego rzeźbiona kolumna wyznaczają miejsce, w którym może nastąpić apoteoza. Wyznaczają stolicę, która uchodzi za środek świata.

Władza zwierzchnika bierze swój początek z uroczystości obchodzonych w domu męskim oraz z walk bractw. Zwierzchnik jest założycielem miast i panem wojny. Cz'y-jou, ów kowal, który wynalazł broń, jest zwierzchnikiem bractwa tańczącego i jest także bóstwem wojny. Jego szczęśliwy rywal, Huang-ti, jest innym kowalem i jest również bogiem broni. Obaj walcząc ze sobą walczą trójkami. Liczba trzy jest u podstaw zarówno organizacji wojskowej, jak i miejskiej, gdyż miasto nie różni się niczym od obozu wojskowego. Stanowi je rezydencja władcy, którą otaczają z prawa i z lewa domy wasali. Armia składa się zwykle z trzech legionów, przy czym legion środkowy jest legionem książęcym i utworzony jest z jego bliskich. Tylko armia królewska składa się z sześciu legionów. W czasie uroczystości strzelania z łuku, która jest — być może — najdawniejszą

z ceremonii feudalnych, strzelanie rozpoczynają dwie grupy łuczników, które walczą w składach trzyosobowych. Trzy to wedle tradycji chińskich starożytna liczba tancerzy (którzy następnie tworzą grupy po osiem trójek). Duch współzawodnictwa, ożywiający męskie bractwa i przeciwstawiający je sobie w czasie pory zimowej w zawodach tanecznych, jest u podstaw postępu instytucjonalnego, dzięki któremu z dawnej organizacji dualistycznej i grupowej wyłoniła się hierarchia oraz organizacja trójkowa, typowa dla grodów feudalnych.[11]

PRZYPISY

[1] *Mo Ti*, 11.

[2] *Po-wu czy*, 2; Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, t. I, s. 79; Granet, *Danses et légendes...*, s. 343 i nn.

[3] Granet, op. cit., s. 351, 354, 492 i 504.

[4] *Szan-hai king*, 17; Granet, *Danses et légendes...*, s. 353.

[5] Granet, op. cit., s. 357.

[6] Ibid., s. 532, 536, 548, przyp. 2.

[7] Ibid., s. 387, 548, przyp. 2, 603.

[8] W tym fragmencie wyzyskuję dane, które mam zamiar poddać szczegółowej analizie w przygotowywanej pracy (*Le Roi boit*), w której zajmę się analizą precedensów idei majestatu.

[9] *Huai-nan tsy*, 13; Granet, *Danses et légendes...*, s. 377.

[10] Granet, op. cit., s. 523 i nn., 536 i nn., 543 i 544, przyp. 2 i 3.

[11] Ibid., s. 617.

Rozdział V

DYNASTIE AGNATYCZNE

Gdy rywalizacja między bractwami, dysponującymi bogactwem tajemnic technicznych i nowo zdobytym prestiżem, wzięła górę nad wiejskim współzawodnictwem, przeciwstawiającym sobie ugrupowania płciowe, powstały władze mężczyzn, wśród których zarysowała się płynna hierarchia. Jednakże zasada przemienności, która była podstawą zawodów sezonowych, nie utraciła od razu swej mocy, a wraz z nią zachował swe prawa dualizm i to nawet wtedy, gdy porządek społeczny nie opierał się już na zwykłej dwudzielności, a społeczeństwo zmierzało ku organizacji lennej, sprzyjającej koncentracji władzy. Toteż zdobyta przez zwierzchników-mężczyzn władza z trudem staje się własnością linii książęcej, przekazującej z ojca na syna prawo samodzielnego i dożywotniego sprawowania rządów nad wszystkimi siłami, które stanowią świat ludzi i rzeczy.

Mityczni herosi, przedstawiani przez historię jako pierwsi władcy Chin, zjednoczyli lud opierając swą potęgę na posiadanej wiedzy. Szun był oraczem, rybakiem i garncarzem, a „po roku, w miejscu, w którym osiadł, powstała wioska; a po dwóch latach powstał gród, zaś po trzech latach — miasto".[1] Niezależnie jednak od swej mądrości i sławy ani Szun, ani jego poprzednik, Jao, nie przekazali władzy swym synom. Nie zachowali jej nawet po kres swego życia. Dla obu nadszedł czas, gdy musieli się wycofać przed wzrastającym prestiżem mędrca, którego geniusz lepiej odpowiadał nowym dniom. Kronika księstwa Lu przechowała wspomnienie o pewnych cudownych zjawiskach, które miały wskazywać na to, że zwierzchnik winien się wycofać i oddać władzę (*żang*) innemu.[2] *Szu-king* pozwala — niezbyt wprawdzie jasno — dostrzec, iż rzeczywistym celem zawartych w nim przemówień było dążenie do zdobycia przewagi nad przeciwnikiem przez udawanie, iż ma się zamiar mu ustąpić (*żang*).[3] W pojęciu historyków chińskich, którzy o tym mówią, przeciwnicy dążyli jedynie do demonstrowania swej najczystszej cnoty obywatelskiej. W rzeczywistości jednak w owych pojedynkach słownych stawały przeciw sobie umysły przeciwstawne, stworzone do alternacji. Władca Jao potrafił kierować ruchem

słońc. Musiał on walczyć z Kung-kungiem, który umiał spowodować przybór wód i skierować je przeciw K'ung-sang, Wydrążonej Morwie, owemu masztowi, po którym wspinają się słońca. Uderzeniem rogu Kung-kung wyszczerbił górę Puczou, która jest filarem Niebios, a uczynił to tak znakomicie, że wszystkie gwiazdy musiały udać się na zachód. Kung-kung, który walczył z Jao o rangę Władcy, zginął tonąc w odmętach.[4] Wszyscy ubiegający się o sprawowanie rządów, opanowani przez ducha wody lub ognia, przeniknięci elementem *in* lub *jang*, ożywieni przez ducha ziemi lub niebios, posługujący się prawą lub lewą ręką, otyli lub wysocy, o wielkim brzuchu lub o silnych plecach, trzymający mocno ziemię dużymi stopami lub też skierowani ku niebu okrągłą głową, zdobywają władzę jedynie wówczas, gdy ich istota odpowiada koniecznej przemienności w przyrodzie, a ich ciało może stać się miarą-wzorcem porządku, którego czas właśnie nadchodzi.[5] Można przyjąć, że był okres, gdy zwierzchnicy, reprezentujący przeciwstawne grupy i przeciwstawne umysły, pełnili na przemian władzę zależnie od pory roku. Przekazane przez tradycję chińską legendy informują nas tylko o tym, że był czas, gdy władza należała do pary zwierzchników, z których jeden — Władca — miał przewagę nad drugim — Ministrem. Władca posiadał cnotę Niebios, minister zaś cnotę Ziemi.[6] Współpracowali oni, być może, wysuwając się kolejno na plan pierwszy, rządząc we właściwych miejscach i czasie odpowiednim dla swego geniusza. Rywalizowali oni także ze sobą. Tak jak w przyrodzie w określonych momentach *in* i *jang* zastępują się w działalności, tak też i cnotę Ziemi posiadaną przez ministra zastępowała cnota Nieba — gdy ten osiągnął pewien wiek i wyszedł zwycięsko z takich prób jak na przykład wystawienie w gęstwinie *, czy też małżeństwo z córkami Władcy.[7] Umiał on w takich przypadkach zmusić władcę do u s t ą p i e n i a m u w ł ą d z y (*żang*), a następnie wyganiał go z miasta (*żang*). Gdy tylko Jao począł reprezentować starzejącą się cnotę Szun, jego minister a zarazem zięć, pośpiesznie zmierzając do wygnania go [8], uczcił przejęcie przez siebie rangi władcy składając ofiarę Niebu. Przy tej inauguracyjnej ofierze, która odbywała się na przedmieściu stolicy, występował — jak mówią — Tan-czu, najstarszy syn Jao, i nie ulega wątpliwości, że występował on jako ofiara, gdyż skądinąd wiemy, że Tan-czu został wygnany lub też skazany na śmierć.[9]

Wedle innej tradycji Szun zapoczątkował swą władzę otwierając na oścież cztery główne bramy swego kwadratowego miasta. Z tej okazji wygnał on na cztery krańce świata cztery postaci, opanowane przez cnotę minionego okresu, a więc cnotę szkodliwą. Owe cztery potwory podzieliły się (ponieważ lenna organizacja społeczeństwa była ciągle jeszcze zdomi-

* Chodzi tu o rodzaj próby polegającej na pozostawieniu młodego człowieka w gęstych zaroślach i sprawdzeniu, jak będzie sam sobie radził w trudnych warunkach, bez pomocy innych, bez narzędzi i żywności (przyp. tłum.).

nowana przez dualizm) na dwie grupy po trzy (niegdyś bowiem tańczono trójkami). Jeden z wypędzonych potworów nosił zresztą imię Trój-Miao (*san-miao*). Trój-Miao, który był istotą uskrzydloną, został wysłany na Daleki Zachód, na Górę Piór, dokąd co roku udają się ptaki, by odnowić swe upierzenie. Na tej górze, która ma trzy wierzchołki, przebywają trzy ptaki, lub też sowa o jednej głowie, lecz potrójnym ciele. Trój-Miao jest zresztą tożsamy z kotłem-żarłokiem, który jest trójnogiem.[10] W przeciwieństwie do owego Trój-Miao, który jest jeden, lecz potrójny, pozostałe potwory stanowią trójkę wspólników. Główną postacią tej grupy jest Kun, ojciec Wielkiego Jü. Został on wygnany na Daleki Zachód, na Górę Piór, gdzie pojawiają się bażanty-tancerze. Tam właśnie — jak mówią — przekształcił się on w trójnogiego żółwia. Inni twierdzą zaś, że zamienił się on w niedźwiedzia, a wiemy, że później jego syn potrafił wykonywać taniec niedźwiedzi. Najsilniejsza z tradycji utrzymuje, że Kun został na rozkaz Szuna poćwiartowany, co mu nie przeszkodziło wcale stać się pod postacią zwierzęcą duchem Góry czy też Otchłani Piór.[11] Tak więc Szun nie mógł panować, póki nie uśmiercił Kuna i nie ujarzmił Trój-Miao, owego skrzydlatego potwora, który — jak się zdaje — ponosił winę za wprowadzenie zamętu do kalendarza. Szunowi udało się jednak odnowić Czas, gdy z tarczą i włócznią wykonał taniec piór.[12] Na dworach feudalnych nie książę, lecz egzorcysta wykonywał taniec rozpoczynający nowy rok. Egzorcysta ten, pełniący funkcję zastępczą, miał maskę o kwadratowych oczach i otoczony był czterema pomocnikami, zwanymi „szaleńcami", a taniec swój wykonywał dzierżąc tarczę i włócznię, ubrany w skórę niedźwiedzia. Ceremonię tę kończyło ćwiartowanie ofiar u czterech głównych bram kwadratowego miasta.[13] W czasach Konfucjusza Chińczycy wierzyli jeszcze, iż dla ustalenia władzy zwierzchnika oraz usunięcia przestarzałego porządku czasu trzeba złożyć w ofierze człowieka i porzucić jego członki u czterech bram miasta. Ofiarą był wówczas tancerz, lecz był to tancerz podstawiony zamiast samego zwierzchnika.[14] Obrzędy, które służą do przepędzenia starego i rozpoczęcia nowego roku, noszą nazwę *żang*. *Żang* znaczy tyle co „wygnać". Ten sam wyraz znaczy również „ustąpić", ale raczej „ustąpić, aby mieć". Nie było władcy Chin, który by w momencie przejmowania władzy nie uczynił gestu, iż chce ją oddać. Osoba, na której rzecz władca chce się rzekomo pozbyć spadających na niego obowiązków zwierzchnika, odchodzi natychmiast, by popełnić samobójstwo rzucając się najczęściej w otchłań i stając się jej duchem.[15] Inauguracji nowego roku i intronizacji nowego zwierzchnika dokonywano za pomocą obrzędów, które się nie zmieniły od czasów, gdy dla kierowania światem i porami roku władca i minister dzielili się cnotami Nieba i Ziemi. Wyraz „minister" jest równoważny wyrażeniu „trzej diukowie". Uroczystość wstąpienia na tron zawierała widocznie walkę taneczną (trzech przeciw trzem) przeciwstawiającą sobie

dwóch zwierzchników, którzy otoczeni byli swymi towarzyszami tworzącymi kwadrat.[16] Ten, kto przewodził grupie tanecznej, która przegrała, płacił za poniesioną klęskę śmiercią lub wygnaniem poza obręb miasta, lub też składano w ofierze na przedmieściu jego najstarszego syna (tak było w przypadku Tan-czu).

Kun, który poćwiartowany i przemieniony w niedźwiedzia stał się duchem Otchłani Piór, otrzymał przedtem od Szuna zadanie uregulowania Wód. Zgubiła go wybujała ambicja. Chciał, by Władca ustąpił mu władzy. Utrzymywał, że posiadł cnotę Ziemi, która upoważnia go do zostania Ministrem, a następnie do przejęcia stanowiska Władcy, gdy z kolei uda mu się osiągnąć cnotę Nieba. I nie pomogło mu ani głoszenie swych tytułów w czasie samochwalczej mowy, ani wykonany pod gołym niebem taniec w skórze niedźwiedziej dziki jak taniec egzorcysty. Jego klęska dowiodła, że nie był przeznaczony ani na Ministra, ani na następcę Władcy. Kun, który był ojcem Władcy, był także (jak Tan-czu) najstarszym synem Władcy.[17] Należał on do pokolenia wyłączonego z panowania. Miał zostać złożony w ofierze. To jego synowi, Wielkiemu Jü, przypadło prawo zostania ministrem i następcą Szuna. Legendy chińskie — i jest to istotne spostrzeżenie — przechowały więc wspomnienie o czasach, gdy władza przechodziła z dziada na wnuka, przeskakując w linii agnatycznej jedno pokolenie.

Ten system jest typowy dla prawa okresu przejściowego i wyznacza moment, w którym zasada filiacji przez kobiety ustępuje przed zasadą przeciwną. W społeczeństwie, w którym pokrewieństwo jest typu klasyfikacyjnego i w którym małżeństwa łączące dwie egzogamiczne rodziny zawierane są obowiązkowo między kuzynami pochodzącymi od braci i sióstr (kuzyni skrzyżowani) — a taka była organizacja społeczeństwa chińskiego — dziad ze strony ojca i jego wnuk noszą to samo nazwisko, i to nawet wtedy, gdy nazwisko jest przekazywane w linii macierzyńskiej. Istotnie bowiem dziad ze strony ojca[18] jest jednocześnie ciotecznym dziadem: wnuk dziedziczy po nim, ponieważ jest jego ciotecznym wnukiem ze strony matki. O ile jednak dziad i wnuk w linii męskiej należą do tej samej grupy, o tyle ojciec i syn należą do grup przeciwnych. A tradycja chińska ukazuje właśnie zadziwiające przeciwieństwo między ojcami a synami. Ojciec i syn są obdarzeni antytetycznymi geniuszami. Gdy jeden z nich jest świętym, godnym sprawowania rządów nad cesarstwem, drugi jest potworem, który zasługuje jedynie na wygnanie. Gdy jednak syn zostaje wygnany, któż przejmie opiekę nad państwem, nim wnuk (u którego winny się na nowo pojawić wszystkie cnoty dziada) obejmie swoje dziedzictwo? W systemie uterycznym przekazanie władzy

następuje z wuja na ciotecznego wnuka. Otóż (skoro małżeństwo jest zawierane między kuzynami pochodzącymi od sióstr i braci) ojcem żony może być tylko brat matki, a każdy mężczyzna ma za zięcia syna swej siostry. (I rzeczywiście [19], ten sam wyraz onacza wuja i teścia, *kiou*, a także tym samym terminem określa mężczyzna wnuka siostry i zięcia.) Wedle prawa uterycznego kontynuatorem każdego mężczyzny jest syn jego siostry, lecz gdy dziedziczenie odbywa się z wuja na siostrzeńca, wszystko odbywa się tak, jakby sukcesja była przekazywana z teścia na zięcia. Tak więc, dopóki obowiązuje filiacja w linii żeńskiej, dopóty syn należy do grupy przeciwnej niż ojciec i nie może być jego kontynuatorem, toteż rola ta przypada zięciowi, ponieważ jest on wnukiem, synem siostry.

W systemie opartym na filiacji w linii męskiej (jednakże takim, w którym małżeństwa są nadal zawierane między kuzynami pochodzącymi od braci i sióstr) zięć jest również wnukiem siostry, lecz należy do innej grupy niż jego teść (w innym systemie był on następcą teścia, z wyłączeniem syna). Dopóki więc syn, na skutek przeżytków uczuć odziedziczonych po systemie uterycznym, uważany jest ciągle za obdarzonego duchem przeciwnym niż ojciec, dopóki nie zdecydowano się jeszcze dostrzec w nim ewentualnego następcy, lecz dążono do wyeliminowania go, dopóty właśnie jego szwagrowi, czyli zięciowi (niegdyś w pełni upoważnionemu do przejęcia dziedzictwa), przekazywać się będzie opiekę nad tym dziedzictwem, ponieważ jako siostrzeniec tego, którego wyznaczono na następcę, zięć jest ponadto jego wujem (w linii męskiej).[20] Tak więc, gdy syn zostaje wygnany, sukcesję po nim obejmuje zięć. I rzeczywiście, w tej jedynej sukcesji chińskiej z czasów antycznych, o jakiej mamy szczegółową relację, widać, że Tan-czu jako najstarszy syn został wygnany, a Szun, który miast niego objął władzę, był zięciem Jao.

Ponieważ Szun był zięciem Jao, był on nie tylko przeznaczony na jego następcę, lecz był także tym, który miał wpierw pełnić funkcje ministra. O ile jednak w systemie uterycznym teść i zięć (tj. wuj i siostrzeniec) należeli do jednej grupy, o tyle należą oni do dwóch różnych grup, odkąd nazwisko poczęto przekazywać w linii męskiej. Otóż Władca i Minister (cnota Nieba i cnota Ziemi) powinni reprezentować przeciwne umysły. Stanowią oni parę geniuszy rywalizujących ze sobą, lecz zarazem solidarnych tak samo, jak zarazem solidarne i rywalizujące ze sobą były rody stowarzyszone przez długą tradycję wzajemnych związków małżeńskich. Tak więc dualizm organizacji politycznej i dualizm organizacji domowej są ze sobą ściśle spokrewnione. Jednakże zarówno w pierwszym, jak i w drugim systemie organizacji dualizm stopniowo zanika. Władca przejmuje powoli władzę należną ministrowi, a jednocześnie syn, początkowo poświęcany na rzecz krewnego uterycznego, zastępuje tego ostatniego.

Tradycje chińskie wykazują, że w rzeczywistości koncentracja władzy

7. Naczynie typu *hu*. Brąz inkrustowany złotem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.

w rękach zwierzchnika jest wynikiem postępu równoległego do rozwoju prawa agnatycznego.

W epoce Jao i Szuna (dwóch Władców, o których mówi *Szu-king*) minister przejmuje władzę wypędzając syna. Ponieważ minister jest zięciem władcy, wszystko odbywa się tak, jak gdyby dwie grupy agnatyczne (związane ze sobą małżeństwami w każdym pokoleniu) miały na przemian sprawować władzę. Jednakże dzieje założycieli dynastii królewskich ukazują, że syn przejmuje władzę, a minister jest składany w ofierze. Ta sama linia agnatyczna pozostaje więc u władzy tworząc dynastię. Linia ta posiada najwyższą władzę. Nie ma ona jednak pełni tej władzy. Król może panować jedynie przy współudziale ministra. Ten zaś początkowo nigdy nie wywodzi się z tej samej grupy agnatycznej, którą reprezentuje linia królewska. Pochodzi on z grupy przeciwnej. Grupa rodzinna, która daje władcy małżonkę, daje mu także ministra. T'ang Zwycięski, założyciel drugiej dynastii królewskiej, otrzymał od rodu Sin księżniczkę, która stała się jego żoną, oraz przybyłego w jej eskorcie I Ina, który miał zostać jego ministrem. Przejmowanie władzy następowało w linii męskiej, lecz agnatyczni potomkowie T'anga Zwycięskiego mieli za ministrów synów I Ina, który był ministrem i szwagrem T'anga. Uznaje się powszechnie, że z funkcją Trzech Diuków (tj. ministra) związany był obowiązek wyniesienia na tron. Komuż rola ta (wedle reguł dawnej organizacji) odpowiadać miała lepiej niż wujowi? I In sprawował więc opiekę nad następcą T'anga. Tak więc z rodziny matki będzie się wybierać opiekuna tego, który na mocy prawa agnatycznego ma przejąć władzę. Z dwóch grup, które niegdyś dublowały się i wymieniały się w pełnieniu władzy, jedna zajmuje już tylko pozycję podrzędną, a pomimo tego trwa jeszcze coś z zasady przemienności. Minister (który niegdyś, dublując władcę, przygotowywał się do przejęcia władzy suwerennej, gdy nadejdzie jego kolej) nie obejmuje już tronu. Jednakże zostaje on obarczony regencją. Na końcu okresu regencji ustępuje on — jak niegdyś — władzę reprezentantowi linii agnatycznej. Lecz teraz syn przejmuje władzę, którą mu się ustępuje (*żang*), a minister jest wypędzany (*żang*), poświęcany (i taki był los I Ina). Minister, przywódca krewnych ze strony matki, został zepchnięty do roli herolda dynastii agnatycznej.[21]

Gdy zmarł król Wu, założyciel dynastii Czou (trzeciej dynastii królewskiej), nastąpił (jak po śmierci T'anga) okres regencji, po którym regent także i tym razem winien być wypędzony. Lecz chociaż głównym ministrem (ministrem wojny) króla Wu był wuj (uteryczny) władcy, ani on, ani jego syn nie zostali opiekunami króla Cz'enga, syna i następcy króla Wu. Regencję powierzono (zapewnia o tym historia) stryjowi (agnatycznemu), księciu Czou, młodszemu bratu króla Wu. Zbyt wiele pozostało jeszcze śladów owej sprzeczności, która istniała pierwotnie między agnatami należącymi do dwóch kolejnych pokoleń, by można było myśleć, iż syn jest

w stanie natychmiast objąć władzę po swym ojcu. Z drugiej zas strony w rodzinie, podobnie jak i w mieście, najwyższe zaszczyty powierzano zawsze najstarszym. Przywódcą każdej grupy był najstarszy przedstawiciel najstarszego pokolenia. Nawet wówczas gdy przyjęto zasadę filiacji agnatycznej, rodzina chińska pozostała rodziną niepodzielną. Została ona poddana władzy (w silnym znaczeniu tego terminu) i zaczęła nabierać form patriarchalnych dopiero wtedy, gdy wreszcie uznano przywilej starszeństwa. Podobnie jak syn musiał walczyć przeciw dawnym prerogatywom wuja, tak też najstarszy syn musiał wpierw obalić dawne prawa młodszych braci swego ojca. Widzimy więc, że stryj, młodszy brat ojca, zastąpił wuja w niewdzięcznej roli herolda dynastycznego. Praktyka regencji, stanowiąca pozostałość dawnego obowiązku przemienności rządów dwóch wzajem się dublujących władców, pozwala na uszanowanie dawnych uczuć, które czyniąc rywali z ojca i syna, wymagają *interregnum*. Obyczaj cesji (*żang*), dzięki któremu władza jest składana w depozyt osobie trzeciej, umożliwia przekazanie tej władzy.[22]

Pozostał jeszcze ostatni krok, którym jest zniesienie *interregnum*. Krok ten został dokonany, gdy syn nastąpił po ojcu wedle prawa pierworództwa bez pośrednictwa wuja czy też młodszego brata swego ojca. Pewien książę (w r. 489, u samego schyłku epoki *Cz'un-ts'iu*), który chciał, aby władzę objął bezpośrednio po nim jego najstarszy syn, wezwał wpierw do swego śmiertelnego łoża młodszych braci. Wedle kolejności ich starszeństwa ustąpił (*żang*) im władzę. Starsi odmawiają. Najmłodszy zostaje zmuszony do jej przejęcia. Jeżeli jednak musiał ją przejąć, to jednocześnie musiał także natychmiast po śmierci księcia przekazać ją synowi zmarłego.[23] Nie ma już *interregnum*. Prawa każdego z młodszych braci zostały (pozornie) wchłonięte przez najmłodszego z nich. To uznanie minoratu jest fikcją prawną stworzoną dla zniesienia zasady następstwa braci i zastąpienia jej zasadą następstwa w linii prostej. Najstarszy syn następuje bezpośrednio po ojcu, i to bez mała w pełni prawa, dzięki sztucznej cesji (*żang*), która ma postać rozporządzenia testamentarnego *in extremis*. Mając niegdyś wartość rytu i służąc pierwotnie do wprowadzenia faktycznej przemienności władzy, następnie zaś umożliwiając wprowadzenie *interregnum*, w którym przetrwała jeszcze zasada przemienności, cesja dokonana w momencie śmierci jest już tylko sztuczką proceduralną, a jej zadaniem jest zapewnienie następstwa linii agnatycznej, ustanowionej przez pierworodnych.

W czasach, gdy akt cesji miał jeszcze swą pierwotną wartość i pełnię mocy prawnej, składał się on z dwóch gestów. Gdy władca starzeje się, wycofuje się, a na samym początku swego wycofania się z życia ustępuje władzę (*żang*) ministrowi, który ją przejmuje. Abdykacja otwie-

ra przed władcą okres wycofania się z życia, trwający teoretycznie trzydzieści lat (gdyż starość zaczyna się w wieku lat siedemdziesięciu, a mędrzec umiera w setnym roku życia). Władca wykorzystuje okres swej emerytury dla przygotowania się do śmierci. Jego śmierć rozpoczyna dla tych, którzy go przeżyli, okres wycofania się z życia publicznego, który jest okresem żałoby i który wedle teorii trwa trzy lata. W trzecim roku żałoby minister ustępuje władzę synowi władcy, lecz ten jej wcale nie przejmuje i zostaje całkowicie wyeliminowany. Gdy z kolei na skutek odwrócenia tego mechanizmu minister zostaje wyeliminowany, fakt ten następuje również pod koniec okresu żałoby. Jü, założyciel pierwszej dynastii królewskiej, ustąpił władzę I, swemu ministrowi. Gdy Wielki Jü zmarł i gdy skończył się trzyletni okres żałoby, minister I ustąpił władzę K'i, synowi Jü. K'i ujął władzę w swe ręce, a I musiał opuścić stolicę. Pewna tradycja (odrzucana zresztą jako heterodoksyjna) utrzymuje, że minister I został zabity przez K'i, syna Jü. Gdy zmarł T'ang, założyciel drugiej dynastii, I In, jego minister, rozpoczął swe rządy od wypędzenia T'ai-kia, który wedle prawa agnatycznego winien był objąć sukcesję po T'angu. I In rządził cesarstwem przez trzy lata, tj. przepisany okres żałoby. Pewna tradycja (znów odrzucana jako heterodoksyjna) utrzymuje, że T'ai-kia wracając z wygnania zabił I Ina. Również w trzecim roku po śmierci króla Wu, założyciela dynastii Czou, nastąpiło wygnanie księcia Czou, regenta cesarstwa. Tak więc regencja trwa trzy lata i kończy się fatalnie dla ministra. Śmierć ministra lub koniec *interregnum* zwiastują zwykle nadzwyczajne nawałnice, które zawsze mają charakter apoteozy, a zdarza się też, że burze te wybuchają właśnie w chwili, gdy regent i nowy król spotykają się na przedmieściu. Widzieliśmy, że Tan-czu, ów złożony w ofierze syn Jao, reprezentował Niebo w ofierze składanej na przedmieściu przez Szuna, ministra i następcę Jao. Nie ulega wątpliwości, że gdy synom udało się zastąpić ministrów, ci byli z kolei pod koniec okresu żałoby składani w ofierze na przedmieściu.[24]

Ofiara, której złożenie kończyło okres wycofania się z życia z powodu żałoby (a ta trwała teoretycznie trzy lata, lecz pierwsze trzy miesiące były jej najcięższym okresem), prawdopodobnie nie różniła się wiele od ofiary, która zamykała zimowy okres wycofania się z życia (trwający trzy miesiące). Zadaniem tych ofiar było zniesienie zakazów, które są następstwem śmierci władcy czy też martwego sezonu. Okres martwy to czas zawodów, w których przeciwne grupy toczą walkę o władzę. Okres żałoby jest również wypełniony walką, przeciwstawiającą sobie ministra i syna władcy, a każdy z nich walczy cnotą i stara się wyjść zwycięsko z próby. Tak właśnie walczyli Szun i Tan-czu, I In i T'ai-kia, a panowie „poddawali się jednomyślnie" temu, który będąc ministrem lub synem umiał w najlepszy sposób przyswoić sobie ducha zmarłego władcy.

W Chinach żałoba zawsze uważana była za próbę, która daje prawo do objęcia sukcesji. Nawet w okresie, gdy panowało już prawo agnatyczne, syn nie był jedyną osobą, która musiała poddawać się tej próbie. W okresie feudalnym każda rodzina miała intendenta, będącego kimś w rodzaju ministra domu i stanowiącego *alter ego* głowy rodu. Intendent ten był związany z głową rodu głęboko i równie silnie, jak żona z mężem. W okresie żałoby obowiązki intendenta nie były lżejsze niż obowiązki syna. Pod koniec żałoby spadały na niego inne i jeszcze cięższe obowiązki. Często intendent porozumiewał się z wdową w sprawie znalezienia ludzi, którzy będą towarzyszyć zmarłemu w grobie. Oboje oni starają się więc odciążyć się od swych obowiązków, posługując się ofiarami podstawionymi. Najbliższy z wasali winien był w gruncie rzeczy, podobnie jak i żona zmarłego, iść za swym panem do grobu. Król Mu z Ts'in miał trzech wiernych poddanych (a minister znaczy tyle samo co Trzej Diukowie), którzy oddali się mu osobiście. Po śmierci władcy zostali oni złożeni w ofierze. Ofiara nastąpiła w momencie, gdy zmarłego złożono w jego ostatniej siedzibie.[25]

Ostateczny pochówek wyznacza kres najcięższych zakazów okresu żałoby. Towarzysząca mu ofiara zapewnia apoteozę zmarłego, który stawszy się Przodkiem, triumfalnie wstępuje do Nieba w towarzystwie świty swych wiernych. Pochówek ostateczny jest poprzedzany prowizorycznym pogrzebem na okres trzech miesięcy. Grzebanie prowizoryczne następuje w domu. Zmarły dezinkarnuje się w środowisku swych bliskich. Dopóki trwa okres, w którym rozprasza się śmiertelna nieczystość, dopóty krewni muszą brać udział we wszystkim na równi ze zmarłym. Muszą się oczyścić ze skalania, gdyż skalanie to ich również tyczy. Dla wielu ludów, które uprawiają system podwójnego pochówku, najważniejszym obowiązkiem jest spożycie rozkładającego się ciała zmarłego. Chińczycy starożytni umieli narzucić ten obowiązek zjedzenia trupa temu, który chcąc objąć sukcesję po zmarłym pragnął zdobyć wszelkie jego cnoty. Gdy zmarł Wielki Łucznik I, książę Kiungu, „ugotowano jego ciało i dano je do zjedzenia jego synom. Synowie nie mogli wziąć na siebie jedzenia (swego ojca). Skazano ich na śmierć u b r a m (miasta) Kiung." [26]

Jeżeli T'ai-kia udało się zdobyć cnoty T'anga, swego ojca, to nastąpiło to niewątpliwie dlatego, że będąc mniej lękliwym niż synowie Łucznika I, wziął na siebie zadanie uwolnienia kości zmarłego ze śmiertelnej zarazy. W gruncie rzeczy bowiem zdołał on zdobyć cnoty swego ojca dopiero po tym, jak minister I In wypędził go na czas żałoby do Tung, miejsca gdzie pogrzebano T'anga. I In u s t ę p u j ą c T'ai-kia obowiązek oczyszczenia kości ze śmiertelnej nieczystości, tym samym umożliwił mu sukcesję. Gdy zaś T'ang zyskał już rangę Przodka, T'ai-kia u s t ę p u j ą c I Inowi, którego zabił, honor wiernego towarzyszenia swemu panu, umożliwił mu zdobycie sławy herolda rozpoczynającej panowanie dynastii. Niegdyś mini-

ster, jako dobry siostrzeniec, byłby niewątpliwie upomniał się o obowiązek oczyszczenia kości zmarłego, a dla zamknięcia okresu żałoby byłby jego syna złożył w ofierze na przedmieściu.

Odkąd syn zdobył się na bohaterski czyn spokrewnienia się ze swym ojcem, kontynuacja linii królewskiej została zapewniona, a prawo agnatyczne zostało ustanowione. Na Sowiej Górze Huang-ti umiał podtrzymać swego ducha emblematycznego, zjadając sowy. Jak się zdaje, zwyczajem sów jest zjadanie swych matek. Żywić się ciałem swej matki (gdy obowiązuje filiacja uteryczna) znaczy tyle, co ograniczyć się do potwierdzenia w sobie cnót swego rodu.[27] Endokanibalizm, który pozwala rodzinie na zachowanie swej materialnej nienaruszalności, jest zwykłym obowiązkiem pobożności domowej. Ten, kto go dokonuje, odbywa czystą komunię. Uświęca się dbając zarazem o to, by nie przekroczyć ładu uświęceń dozwolonych pierwszemu z duchów. I odwrotnie, gdy nie ma endokanibalizmu, kanibalizm jest aktem wiary i zarozumialstwa. Ktoś, kto jest zdolny do spożycia ciała kogoś, kto wcale nie jest jego krewnym, daje dowód swej pychy, która nie cofnie się przed wcielaniem się czy przed wykroczeniami. Taka właśnie jest cnota zwierzchnika. Historia chińska ukazuje nam synów Łucznika, ród uzurpatorów, ginących, gdyż nie mieli odwagi wypić bulionu, ugotowanego na ciele ich ojca. Pokazuje nam ona również dwóch mędrców, którzy mając tę odwagę, założyli dwie słynne dynastie. Wyzwany przez swego rywala król Wen, założyciel dynastii Czou, wypił bulion ze swego syna. Założyciel dynastii Han, Kao-tsu, dał nie mniejszy dowód heroizmu, gdy w r. 203 był gotów wypić bulion ze swego ojca.[28] Jest charakterystyczne, że te anegdoty znajdują się w opowieściach o założeniu dwóch dynastii. Ukazują one próbę kanibaliczną jako wstępny obrzęd intronizacji. Gdy w obliczu swego rywala przywódca wypije taki napój, nikt nie może zaprzeczyć, że posiadł on dzięki triumfalnemu wcieleniu podwójną cnotę Nieba i Ziemi, niegdyś podzieloną między księcia i jego ministra, między ojca i syna.

PRZYPISY

[1] SMT, I, s. 74.
[2] *Kronika bambusowa*, 2.
[3] *Szu-king*, por. SMT, I, s. 150 i nn.
[4] *Huai-nan tsy* 1; Granet, *Danses et légendes...*, s. 359.
[5] *Cz'un-ts'iu fan-lu*, 7.
[6] Granet, op. cit., s. 272.
[7] Ibid., s. 273 i nn.
[8] SMT, II, s. 70, przyp. 1; Granet, op. cit., s. 293.
[9] Granet, op. cit., s. 413, 427.
[10] Ibid., s. 242 i nn.
[11] Ibid., s. 245 i nn., s. 265 i nn.

[12] Ibid., s. 243, 269.
[13] Ibid., s. 299 i nn.
[14] Ibid., s. 213 i nn.
[15] Ibid., s. 294.
[16] Por. wyżej o walce Huang-tiego z jego ministrem Cz'y-jou.
[17] *Mo Ti*, 3; Granet, *Danses et légendes...*, s. 273.
[18] Weźmy na przykład trzy pokolenia z dwóch rodzin wzajem egzogamicznych, które to rodziny są w każdym pokoleniu związane małżeństwami (małżeństwa skrzyżowanych kuzynów). — Duże litery symbolizują kobiety. Mężczyźni oznaczeni są małymi literami. Cyfry przy literach wskazują pokolenie. Strzałka łączy małżonka z żoną.

$a^1\ A^1 \leftarrow \quad \rightarrow b^1\ B^1$
$A^2\ a^2 \leftarrow \quad \rightarrow B^2\ b^2$
$a^3\ A^3 \leftarrow \quad \rightarrow b^3\ B^3$

(nazwisko przekazywane jest przez kobiety)

Ja jestem b^3. Moją matką, która mi przekazała swe nazwisko, jest B^2, żona a^2; a^2, który jest moim ojcem, nosi inne nazwisko niż ja.

Matką mojego ojca (a^2) jest A^1, żona b^1, który jest ojcem mojego ojca; b^1, mój dziadek agnatyczny, nosi to samo nazwisko co ja.

Mój agnatyczny dziadek (b^1), brat B^1, ma uterycznego siostrzeńca b^2 (syna B^1); b^2, brat B^2, mojej matki, jest moim wujem (b^3). Jestem więc jednocześnie wnukiem b^1 w linii agnatycznej i jego ciotecznym wnukiem w linii uterycznej; b^1 jest moim dziadem agnatycznym, a zarazem moim dziadem ze strony matki.

[19] Weźmy na przykład trzy pokolenia dwóch rodzin. Symbole te same co w poprzednim przypisie.

$A^1\ a^1 \leftarrow \quad \rightarrow B^1\ b^1$
$A^2\ a^2 \leftarrow \quad \rightarrow B^2\ b^2$
$A^3\ a^3 \leftarrow \quad \rightarrow B^3\ b^3$

(nazwisko przekazywane jest przez kobiety).

Jestem a^2, synem A^1; jestem mężem B^2, córki B^1, a B^1 jest małżonką a^1; a^1, który jest ojcem B^2, mojej żony, jest zarazem bratem mojej matki A^1.

Jestem a^2, mężem B^2, matki B^3, a B^3 jest żoną a^3; a^3 (syn mojej siostry A^2), który jest moim uterycznym siostrzeńcem, jest zarazem mężem mojej córki B^3.

[20] Weźmy trzy pokolenia z dwóch rodzin. Symbole te same co w poprzednich przypisach. W schemacie tym powtórzono członków grupy aA, aby lepiej wyobrazić podwójne małżeństwo łączące tę grupę w każdym pokoleniu z grupą bB.

$a^1\ A^1 \leftarrow \quad \rightarrow b^1\ B^1 \leftarrow \quad \rightarrow a^1\ A^1$
$a^2\ A^2 \leftarrow \quad \rightarrow b^2\ B^2 \leftarrow \quad \rightarrow a^2\ A^2$
$a^3\ A^3 \leftarrow \quad \rightarrow b^3\ B^3 \leftarrow \quad \rightarrow a^3\ A^3$

(nazwisko jest przekazywane przez mężczyzn).

Jestem b^3; moim ojcem jest b^2 (z tej samej grupy co i ja), a moim dziadem agnatycznym jest b^1 (tak jak i w systemie uterycznym).

b^1 (mój dziad agnatyczny), brat B^1, która jest żoną a^1 i matką a^2, jest wujem a^2; b^1 ma córkę B^2, która jest żoną a^2. Ma on więc za zięcia swego uterycznego siostrzeńca.

a^2 (siostrzeniec uteryczny i zięć b^1, mojego agnatycznego dziada) jest bratem A^2, żony b^2, który jest moim ojcem; a^2 jest także ojcem A^3, która jest moją żoną. Jestem więc uterycznym siostrzeńcem oraz zięciem a^2, który jest uterycznym siostrzeńcem i zięciem mojego dziada.

[21] Granet, *Danses et légendes...*, s. 417 i nn.

[22] Ibid., s. 404 i nn.
[23] *Tso-czuan*, C, III, s. 478; Granet, op. cit., s. 614.
[24] Granet, op. cit., s. 291, 424 i nn., 413 i nn., 580 i nn.
[25] SMT, II, s. 45; *Tso-czuan*, C, I, s. 470; Granet, op. cit., s. 219.
[26] *Tso-czuan*, C, II, s. 205; Granet, op. cit., s. 164.
[27] Granet, op. cit., s. 162 i nn., s. 536 i nn.
[28] SMT, I, s. 202, przyp. 2, oraz II, s. 307.

Rozdział VI

WZROST PRESTIŻU

Jedynie budzące lęk obrzędy miały moc zbliżenia ojca i syna, niegdyś będących członkami różnych grup pokrewieństwa i obdarzonych heterogenicznymi cnotami.

Infeudacja agnatyczna miała w sobie coś z triumfalnego zaboru. Jednakże tylko poza rodziną i poza grodem możliwe było pierwotnie odniesienie zwycięstwa i doprowadzenie walki do końca. Zaś prawo wojenne, stanowiące jedyny czynnik umożliwiający materialny wzrost prestiżu, powstawało w rejonach położonych poza centrum.

Naczelnik jest wojownikiem; jest tym, który ujarzmia zwierzęta, a barbarzyńcom niesie cywilizację. Jako ten, który włada ogniem, służącym do karczowania gęstych zarośli i kucia broni, może on zagospodarować świat. Może poddać sobie dzikie zwierzęta, demony i dzikie ludy, które otaczają miasto, mieszkając na nieuprawnych marchiach, poza granicą uprawnych pól. Zaraz po urodzeniu, jak Hou-tsi, lub też, jak Szuna, przed przejęciem władzy, poddano go próbie porzucenia w gęstwinie. Umie on, jak Wielki Jü, wykonać taniec, który ma moc unieszkodliwienia Cz'y-mei, dzikich duchów mokradeł i gór, lub taniec, który oswaja owe skrzydlate istoty Trój-Miao, sprawiając, że opuszczają one kraj barbarzyński i przybywają złożyć w stolicy daninę. Zna imiona Potworów, których imię jest tożsame z ich duszą. Gdy wymawia imię bestii, najstraszliwszy z potworów ulegle przybiega do niego.[1] Naczelnik jest dostawcą zwierzyny, zdobywcą imion, myśliwym, polującym na godła. Dusze pojmanych zwierząt powiewają na jego sztandarach, dźwięczą w jego bębnach. Udaje się on na moczary, by schwytać tam boskiego krokodyla, który gra na swoim brzuchu jak na bębnie i umie się śmiać; on też chwyta w gęstwinie K'ueia, owego byka i smoka, wydającego głos grzmotu. Ze skóry i z kości tych stworów robi bęben, który daje moc władania grzmotem.[2] Udaje się na bagna, gdzie pełza Wei-t'o, ubrany w należny księciu fiolet i kręty jak łopocący na wietrze sztandar. Chwyta go i zjada, gdyż Wei-t'o posiada cnotę książęcą i włada Suszą.[3] Naczelnik jest myśliwym, lecz poluje przy wtórze muzyki,

tańcząc, bijąc w bęben, wymachując ogonami zwierząt jak chorągwią.[4] Łapie zwierzęta, zjada ich mięso, ubiera się w ich skóry, przybierając w ten sposób ich naturę, przyswajając sobie ich ducha. Swym podwładnym darowuje skórę bestii lub imię pokonanego potwora. Zdobywa godła i rozdziela je. A właśnie dzięki tym godłom słucha go przyroda i posłuszni mu są ludzie. Lecz godła te może on zdobyć jedynie na niezaludnionych marchiach, na terenach polowań i wojen. Tam właśnie żyją barbarzyńcy, którzy są zwierzyną łowną Naczelnika.

W gruncie rzeczy w dawnych czasach wojna między Chińczykami była zabroniona. Wydawała się ona nawet niemożliwa. Wszyscy Chińczycy byli bowiem ze sobą spowinowaceni (tj. dosłownie byli *kiou-szeng* = teściami i zięciami), lub też byli braćmi (*hiung-ti*). Jeżeli nawet nosili różne nazwiska, to łączyły ich przecież małżeństwa lub wendetta. Żyli więc w stanie chwiejnej równowagi, która jednakże różni się zasadniczo od stanu wojny. Związek małżeński stanowiący wstęp do wendetty lub też jej zakończenie, był odpowiednikiem swego rodzaju pokoju, w czasie którego rywalizacja raczej się zaostrza, niż wygasa. Wendetta, będąca poddanymi określonym regułom zawodami w zniewagach i wyzwaniach, które kończyły się uroczystym wspólnym posiłkiem komunialnym, przyczyniała się do wytworzenia ogólnego poczucia solidarności w równej mierze, co wymiana zakładników lub małżonek. Z drugiej zaś strony wśród krewnych wszystko jest wspólne. Wymiana jest niemożliwa. Wendetta byłaby więc równie niemoralna jak małżeństwo. Nie można sobie również wybrazić wojny między nimi. Ten, kogo ambicja pchnęła ku podobnemu szaleństwu, jest przerażony, gdy się go po raz pierwszy napomni: „Zniszczenie państwa o tym samym nazwisku jest niezgodne z rytuałem!" [5] Ktoś inny, uprzedzony o zbrodniczych zamiarach jednego ze swych krewnych, nie może w to uwierzyć: „Nosimy przecież to samo nazwisko! Byłoby to niewłaściwe, gdyby mnie zaatakował!" [6] To prawda, że walczy się z rodziną czy też z państwem „teściów i zięciów", lecz chodzi raczej o zmierzenie z nimi swych sił, co zresztą odbywa się dość brutalnie. Nigdy jednak nie dąży się do odniesienia decydującego zwycięstwa czy też dokonania zaboru. Władca Tsin (r. 583) chce zniszczyć cały ród Czao. Ród ten uważa on za buntowniczych wasali, lecz w gruncie rzeczy jest to ród konkurencyjny, który ma swe miejsce w państwie. Mówią mu jednak: „Czyż można doprowadzić do tego, by przestali oni składać swe ofiary?" I wtedy władca Tsin oddaje rodowi Czao jego ojcowiznę.[7] Ród i należące do niego ziemie stanowią nierozerwalną całość. W ostateczności ród może zastawić (*hia*) część swoich ziem; nie może jednak nikomu przekazać ich na własność.[8] Nie może się ich wyzbyć. I nie może być z nich wyzuty. Gdy ród popełni przestępstwo, to popełnia je cały, a wina obciąża również jego ziemie. Gdy ukarać trzeba ród boski, wówczas wycina się drzewa na górze i maluje się ją na czerwono

jak zbrodniarza. Lecz taka kara jest czynem samowładcy (r. 219) i zasługuje na potępienie.[9] Nie istniało i nie mogło istnieć prawo karne we właściwym sensie tego słowa, dopóki państwo nie znalazło się w ręku prawdziwie suwerennego władcy. Aby móc ukarać, trzeba móc całkowicie zniszczyć, a jakże zniszczyć ród? Nie można przecież pozostawić pól bez pana, ani skonfiskować tego, co jest nadal we władzy duchów domowych, których nie uda się zagarnąć. Ani prawo karne, ani prawo handlowe, ani idea państwa nie mogą uczynić najmniejszego kroku ku postępowi dopóty, dopóki istnieje wahanie przed naruszeniem owej szacownej równowagi, dzięki której rody i ich ojcowizna są nietykalne.

Znamienne, że pierwsze kodeksy prawne są uważane za ogłoszone w czasie polowania, to jest w marchiach, gdzie żyją barbarzyńcy. Jeżeli prawo karne przekracza zakres zwykłej sprawiedliwości rodzinnej lub obyczaju wendetty, staje się prawem wojskowym, prawem wojennym. Prawa ryto na kotłach, których metal zebrano w wąwozach górskich, podobnie jak w marchiach zdobywano godła zdobiące kotły dynastyczne. Również skarb publiczny był pierwotnie skarbem wojennym. Zawierał on „pióra, skóry, zęby i rogi" [10], które dawały moc broni wojennej, lub też tej, której używano w tańcu (a jest to to samo), i które były niegdyś pierwszymi środkami płatniczymi, składanymi w daninie. Była to jednakże danina składana przez barbarzyńców, a nie danina wasali. Podobnie też pierwszą własnością publiczną były lasy i mokradła w marchiach. Produkty moczarów i lasów: sól, ruda, cenne kamienie, egzotyczne bogactwa — oto pierwsze skarby państwowe, oto, co się znalazło w szerokim obiegu.[11] Ani nasiona, ani tkaniny nie były pierwotnie przedmiotem handlu i nie były składane w daninie. Były one używane wyłącznie przy zawieraniu ugody. Były też obiektem współzawodnictwa. Były pożyczane pod warunkiem zwrotu. Nie mogły ani być sprzedane, ani też znaleźć się w wolnym obiegu. Jako produkty rolne należały do pól domowych i tak samo jak i one były niezbywalne. Gdy grupa — rodzinna lub płciowa — siejąc nasiona czy też tkając materie, wkłada w nie prócz swej pracy także i część swej duszy, to spożyć je lub się w nie odziać może jedynie ona sama lub — po ich desakralizacji — grupa z nią stowarzyszona. Tej ostatniej grupa może darować część produktów, lecz daje je wówczas tak, jak się daje czy też raczej użycza samego siebie uczestnicząc w komunii i zbliżając się do drugiego, nie pozwalając się przecież całkowicie wchłonąć. W przeciwieństwie do tego, rzeczy i istoty pochodzące z marchii są zdobyczą, łupem, czymś, co podlega triumfalnemu zaborowi. Nic więc nie przeszkadza w całkowitym ich zniszczeniu. Bowiem jedynie ten, kto ma prawo zupełnego zniszczenia, posiadł całkowicie. Tylko on sam może przyznać sobie prawo przeniesienia własności.

Z natury rzeczy barbarzyńcy winni są jednej tylko zbrodni, która jest

zbrodnią prawdziwą. Żyją oni poza porządkiem cywilizacji opromienionej cnotą księcia. Toteż odkąd tylko istnieją naczelnicy i odkąd karzą oni zbrodnię buntu, winnego wypędza się na nieuprawne marchie. Porzucając banitę żywego lub umarłego w Krainie Bestii, usuwa się jego duszę poza świat ludzki. Wygnać kogoś do kraju barbarzyńskiego znaczy tyle, co go zabić, gdyż barbarzyńcy mają naturę zwierząt, a nie ludzi.[12] Jeżeli dwie istoty ludzkie, tj. dwaj Chińczycy, są spokrewnione, to mają one tego samego ducha, a dusze ich uzupełniają się, jeżeli są oni ponadto stowarzyszeni. Z barbarzyńcami żadne pokrewieństwo ani żadne poddane regułom współzawodnictwo nie jest możliwe. Różnią się oni pożywieniem i strojem. Nie wymienia się z nimi ani ziarna, ani tkanin. Nie wchodzi się z nimi w związki małżeńskie ani nie wiąże związkiem wendetty. Wcale nie można się z nimi złączyć tak, jak się człowiek łączy ze współbiesiadnikami. Pozwala się im „żyć z lisami i wilkami", lub też poluje się na nich, to jest wiedzie się z nimi wojnę.[13] Barbarzyńcy dostarczają niewolników, a ich kraj zdobyczy. Zdobycz i niewolnicy przyczyniają się do wzrostu prestiżu, który jest podstawą sławy. Tę zaś uświęca triumf.

Gdy armia okryje się sławą, naczelnik wykonuje taniec triumfalny. „Trzyma on w lewej ręce flet. Dzierży w prawej ręce topór. Kroczy na czele pieśni zwycięstwa. Składa ofiarę z łupu." Łupem są lewe uszy, obcięte poległym wrogom i wleczonym w pochodzie niewolnikom. Obcięcie ucha jest gestem otwierającym walkę. Gest ten rozpoczyna także uroczystości wojskowe, które walkę upamiętniają. Pierwsze krople krwi utoczonej z ucha nożem z dzwoneczkami przyzywają na ucztę bogów, zwabionych tym znakiem.[14] Taniec triumfalny kończy się kanibaliczną ucztą, w czasie której pożywiają się zarówno ludzie, jak i zwycięscy bogowie. Barbarzyńcy są jedynie zwierzyną łowną. Spożywając ich można przyswoić sobie ich obce cnoty i dokonać ostatecznego podboju.

Poprzez kanibaliczną ucztę wchodzi się w posiadanie lenna i wymazuje się granice. Trzeba było tylko, by prawo wojenne przeniknęło do stosunków między rodami i między grodami, by pojawił się porządek feudalny i ład agnatyczny. Jako wrogów traktuje się wówczas tych, którzy niegdyś byli uważani za rywali. I zamiast udać się na wendettę, teraz idzie się na podbój. Podczas gdy dawniej miało się jedynie prawo do restytuowania swego prestiżu, teraz dąży się do całkowitego zwycięstwa.

W Ts'in i w Tsin[15], krajach sąsiadujących, panują rody rywalizujące ze sobą. Wymieniają one między sobą ziarno i potomków. Lecz książę Mu z Ts'in dąży do zdobycia hegemonii. Pojmał on w walce (r. 644) Hueia, księcia Tsin. Potraktował go jak niewolnika i powiódł w triumfie. Osadził go w wieży Ling, gdzie trzymano przeznaczonych na ofiarę niewolników. Zarządził wstępne oczyszczenia. Jednakże żoną księcia Mu jest siostra księcia Hueia. Wstępuje ona natychmiast na inną wieżę, wieżę skazanych

kobiet. Zamyka się w niej, a towarzyszą jej dzieci. Ubrany w szaty żałobne posłaniec zanosi mężowi wieść o groźbie zbiorowego samobójstwa. Zwycięzca jest zmuszony do zaniechania triumfu, który chciał odbyć nad kimś stowarzyszonym, a nie nad barbarzyńcą. Powraca do dawnych zwyczajów. Ogranicza się do odnowienia dawnego sojuszu współzawodniczących ze sobą krajów podczas egalitarnego bankietu. Zwyciężony nie został złożony w ofierze ani zjedzony jak barbarzyńca. Zaprasza się go, by wraz ze zwycięzcą spożył siedem wołów, siedem baranów i siedem świń. Uszanowano dawny ład. Jednakże prawie w tym samym czasie (r. 640) książę Siang z Sung dąży również do zdobycia hegemonii. Zwołuje on zgromadzenie na marchiach wschodnich pod pozorem rozciągnięcia swojej władzy na wschodnich barbarzyńców. By dać pożywkę swemu prestiżowi, składa jednak w ofierze nie barbarzyńcę, lecz pana feudalnego, swego sojusznika. Lecz nie słyszy wcale przygany: „Gdy w ofierze składa się człowieka [to znaczy Chińczyka], któż (spośród bogów i ludzi) będzie chciał go spożyć?" [16]

Niegdyś, gdy Wielki Jü pragnął założyć dynastię i „sprawić, by doszedł do pełni prestiż rodu Hia", zwołał zgromadzenie na marchii południowej.[17] I on także złożył w ofierze jednego z panów przybyłych na zgromadzenie. Ta ofiara pozostaje w związku z konkursem tańca. Wydaje się, że stanowi ukoronowanie dramatycznej walki. Wyjące jak wiatry duchy są pokonane przez smoki, które w nawałnicy deszczu i grzmotów wracają do Nieba. Będąc walką wiatru przeciw grzmotom i walką smoków przeciw bykom, kończąca się apoteozą walka Wielkiego Jü jest tańcem triumfalnym, tańcem wstąpienia na tron. Zwyciężonego traktuje się jak barbarzyńcę, lecz historia wstrzymuje się od stwierdzenia, iż Jü go spożył; Jü jest bowiem herosem, o którym nie można powiedzieć nic złego. W przeciwieństwie do niego książę Siang jest przedstawiany jako opanowany ambicją i obłąkany z zarozumiałości. Historia nie waha się więc opowiedzieć o uczcie kanibalicznej, którą on wyprawił. Czy jednak nie jest to konieczne, jeśli przechodząc od zwycięstwa do triumfu chce się uzyskać prócz zaboru także faktyczny wzrost prestiżu? Jedynym środkiem wymazania jakiejś granicy jest przyjęcie wartości materialnych, niezbędnych dla nowej władzy.

Gdy walka zmierza do takiego celu, przestaje być zwykłymi zapasami uprzejmych współzawodników. Duch konkurencji ulega rozjątrzeniu i przemienia się w chęć dominacji. Zamiast kończyć się ucztą i zawarciem związku małżeńskiego, które ukazują głęboki sojusz i ustalają na powrót równowagę, walka triumfalna kończy się zaborem. Dwaj naczelnicy, którzy stają naprzeciw siebie, nie wiążą się już ze sobą wspólnie jedząc przy jednym stole jak sobie równi, lecz zwycięzca łączy się jak panujący z pokonanymi przez siebie. Czyni ich swymi wasalami, przyjmując wraz z mięsem pobitego rywala wszystkie cnoty właściwe uzależnionej od siebie grupie. Odtąd

też możliwe staje się usunięcie barier oddzielających różne kraje i różne rody. Dobiegł kresu czas, gdy równowaga była ideałem, a zamknięcie regułą. Teraz grupy i rodziny przenikają się wzajemnie z gwałtownością tym większą, im pierwotnie bardziej były zamknięte. Do walki wkroczył duch wojny. Chęć podboju zwycięża nad chęcią łączenia się. Obrzędy obcowania nie mają już teraz za cel uzyskania zwykłej i odległej solidarności, lecz uzależnienie lenne. Nikt teraz nie łączy się już z nikim nie starając się jednocześnie zapanować nad nim. Całe życie społeczne natchnione jest pasją wydatków, przelicytowania przeciwnika, zniszczenia go.

PRZYPISY

[1] Granet, *Danses et légendes...*, s. 257 i nn.
[2] *Lü-szy cz'un-ts'iu*, 9, § 6; *Szan-hai king*, 5 i 14.
[3] *Czuang-tsy*, Ojciec Wieger, *Les Pères du système taoïste*, s. 363; *Kuan-tsy*, 14, *Szan-hai king*, 2 i 3.
[4] *Lü-szy cz'un-ts'iu*, 20, § 6; Granet, *Danses et légendes...*, s. 269 i nn.
[5] SMT, IV, s. 307.
[6] SMT, IV, s. 268.
[7] SMT, IV, s. 323.
[8] *Tso-czuan*, C, I, s. 66.
[9] SMT, II, s. 154.
[10] SMT, IV, s. 288.
[11] SMT, IV, s. 40 i 49.
[12] *Tso-czuan*, C, I, s. 413.
[13] Ibid., II, s. 292 i nn.
[14] Granet, op. cit., s. 136 i nn.
[15] *Tso-czuan*, C, I, s. 300.
[16] Ibid., I, s. 319—321; Granet, op. cit., s. 146.
[17] SMT, V, s. 312; *Szu-i-ki*; Granet, op. cit., s. 348.

Rozdział VII

ZASADY INFEUDACJI

W czasach zgody wiejskiej i egalitarnych komunii solidarność rodzin stowarzyszonych we wspólnotach wiejskich osiągano przez opłaty, które były zarazem przemienne i całkowite. Opłaty te pozostały w zasadzie całkowite dopóty, dopóki w organizacji społecznej dominowała reguła przemienności. Gdy Szun poślubił córki Jao i stał się ministrem tego władcy, a w przyszłości miał objąć po nim panowanie, Jao wraz z córkami przekazał mu woły i barany, instrumenty muzyczne, tarczę i włócznię używane na wojnie i w tańcu, spichlerz, który umożliwił Szunowi szczodrość, wszystkich swych wasali i wszystkich swych synów.[1] Szun, który otrzymał całe dziedzictwo Jao, przekazał je z kolei swemu ministrowi. Wprawdzie odnawiał on wszystko, lecz nie dał więcej, niż sam otrzymał. Ład feudalny jest całkowicie odmienny.

W każdej chwili wszelkie dobro winno być zwrócone zwierzchnikowi. Nie można niczego posiąść, jeżeli się wpierw tego nie odstąpiło (*żang*). „Gdy człowiek z ludu posiada dobro, odnosi je zwierzchnikowi rodu. [...] Gdy dostojnik posiada dobro, oddaje on je Synowi Niebios. Gdy Syn Niebios posiadł dobro, odstępuje (*żang*) jego cnotę (*te*) Niebu." [2] Żadna rzecz nie może być użyta, zanim jako dar nie zostanie zdesakralizowana, zaś dar staje się pożyteczny dopiero wtedy, gdy zostanie złożony komuś wyższemu. Jest on więc równy poświęceniu. W miarę tego jak przedmiot dostaje się w ręce mocniejszego zwierzchnika, wzbogaca się on w wyższą wartość. Zasadą jest, że zwierzchnik nie powinien zagarniać dla siebie niczego. Winien umieć „udzielać swego bogactwa i rozprzestrzeniać je z góry ku dołowi drabiny istot, sprawiając, że bogowie, ludzie i wszystkie istoty osiągną najwyższy rozwój".[3] Dobra nabierają wartości stając się darami. Krążenie rzeczy stwarza wartość i określa ją tak samo, jak określa i tworzy hierarchię społeczną. Cnota (*te*) rzeczy jest wynikiem uświęcenia, które nadaje jej zwierzchnik odstępując (*żang*) ją Niebu, najwyższej sile. Bogactwo jest wynikiem ofiary, zaś obfitość (*żang*) jest skutkiem złożenia w ofierze (*żang*).[4] Tak więc wszelki dar powoduje odwzajemnianie się da-

rem o większej wartości (*hou-pao*). Ofierze składanej przez wiernego czy też wasala odpowiada dobrodziejstwo boga lub hojność zwierzchnika. Dary służą przede wszystkim do podkreślenia szacunku i wzbogacenia prestiżu osoby obdarowanej, a następnie do odbicia tego szacunku i tego prestiżu na osobie dającej. Współzawodnictwo w bezinteresowności i w ambicji jest więc wspólną zasadą hołdu i daniny, feudalnego systemu opłat i szlachectwa.

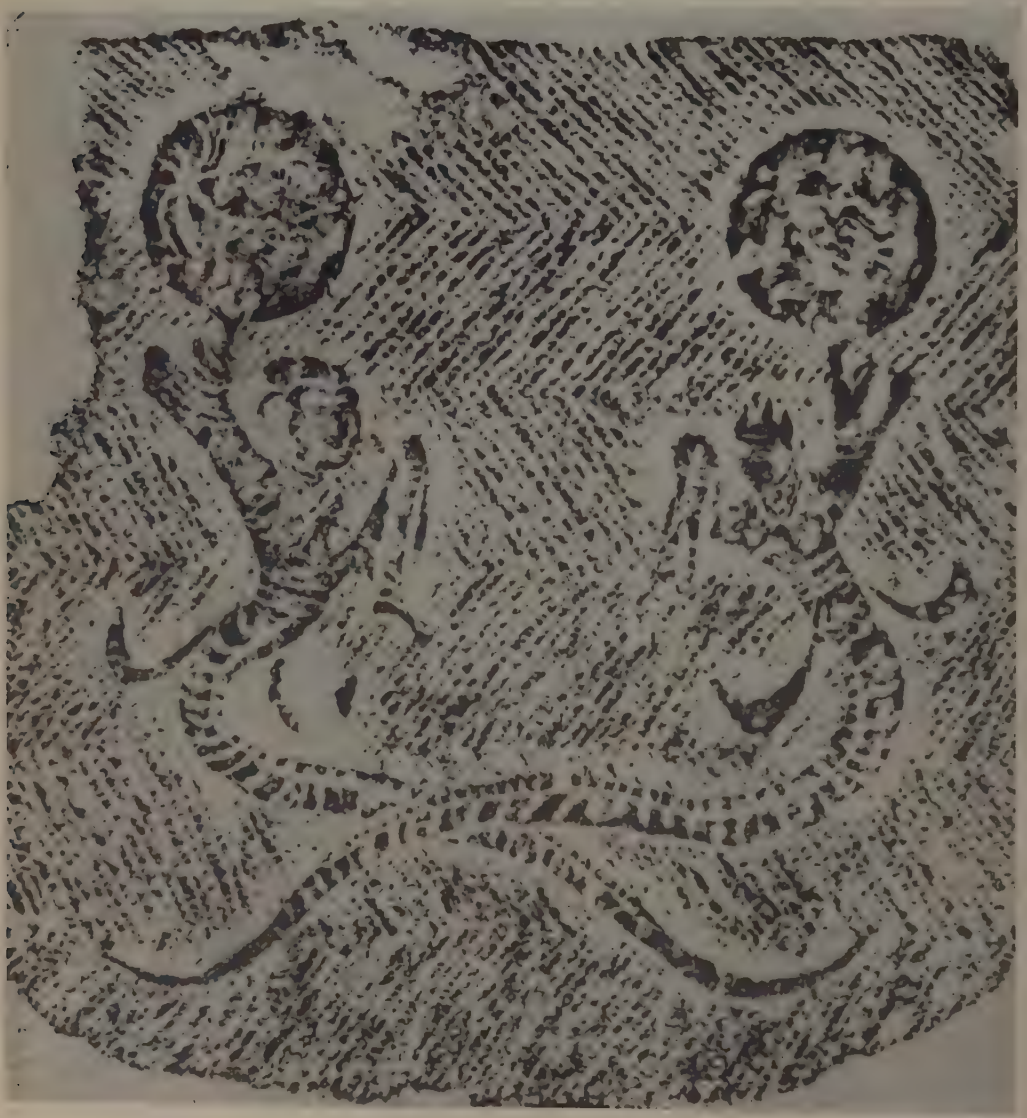
To wspaniałomyślne, lecz zarazem pełne chciwości współzawodnictwo posiada moc łamania dawnych barier. Można wejść do rodziny zwierzchnika, jeżeli się jest jej oddanym aż po ofiarę całkowitą. Czao Kien-tsy spiskuje (r. 496). Jest jednak zbyt potężny, by go ukarać. Żądają więc od niego jedynie, by poświęcił osobę najbardziej mu oddaną. Ten jednakże sam się składa w śmiertelnej ofierze. Po śmierci składa mu się ofiary w świątyni rodu Czao.[5] Związki wierności wasalnej (związki osobiste) biorą górę nad związkami domowymi. Biorą one także górę nad związkami terytorialnymi. Dwaj bracia, osobiści wasale Czung-era, przyszłego księcia Wena z Tsin, towarzyszą mu w ucieczce za granicę. Ich ojciec jest wasalem księcia panującego aktualnie w Tsin. Otrzymał od swego pana rozkaz wezwania swych synów do powrotu. Odmawia. „Gdy syn jest zdolny do pełnienia urzędu, jego ojciec naucza go wierności; wypisuje wówczas na tabliczce jego imię osobiste [które jest tożsame z jego duszą i pozwala na niego wpływać] i składa ofiarę w zastępstwie jego. [Rytuał hołdu jest zbliżony do rytuału poświęcenia się. Składając ofiarę oddaje się sam całkowicie: nie można odtąd służyć innemu panu.] Pokazać (duszę) podwójną (oto co zrobiliby moi synowie wracając do ciebie) jest zbrodnią!"[6] Zasada, zgodnie z którą człowiek należy całkowicie do jednej tylko grupy, zachowuje swą moc, lecz grupa, do której jednostka należy, nie jest już typu rodzinnego czy terytorialnego: jest grupą feudalną. Człowiek jest całkowicie poddany swemu panu. Ten daje mu żonę wedle swego upodobania. Może nawet nie brać pod uwagę reguł egzogamii. Kuei i K'ing-czy noszą to samo nazwisko, lecz obu im związki rodzinne wydają się niewystarczające. Kuei staje się więc wasalem K'ing-czy (r. 544). K'ing-czy daje mu za żonę swą córkę (ten dar jest niejako zapłatą za hołd). Ktoś wówczas rzekł do Kueia: „Dlaczego nie odmawiasz poślubienia krewnej?" Ten zaś odpowiada: „Gdy się śpiewa wiersze, czyż można oddzielić od siebie zwrotki? To, co teraz otrzymałem, jest tym, o co prosiłem (uznając się za wasala)."[7] Reżym feudalny pociąga za sobą krążenie rzeczy i ludzi, z czego wynikają nowe, ciągle ruchome podziały. Jednostki nie są już na zawsze związane ze swą rodziną i swym krajem. I odwrotnie, żadna rodzina i żadna grupa nie jest już hermetyczna.

Rowy otaczające domenę mogą teraz zostać przesunięte. Książę Huan

z Ts'i przyszedł z pomocą księstwu Jen (r. 663). Aby dać wyraz swej wdzięczności, władca Jen śpieszy się, by mu towarzyszyć, a nawet odprowadza go zbyt daleko. Znajduje się już na terytorium księstwa Ts'i. Znaczyło to tyle, co uznać księcia Huana za suzerena, za Syna Niebios. Huan zmierzał właśnie do uzurpacji władzy królewskiej. Lecz właśnie przez poniżenie się „przyczynić się można do swego wywyższenia", a o d s t ę p u j ą c swe dobra prowadzi się do wzrostu swego bogactwa. By lepiej podkreślić złożony mu hołd, książę Huan musiał się uchylić przed jego przyjęciem, aby zaś móc się nim szczycić, musiał go opłacić. „Wydzielił więc rowem i odłączył terytorium, na które doszedł książę Jen, i dał mu je." Ta skromność, ta wyraźna wspaniałomyślność, opierały się na ambitnych obliczeniach. Nikt nie dał się temu zwieść. Dowiedziawszy się o tym zdarzeniu panowie udali się do Ts'i.[8] Obdarowanie ziemią w zamian za złożony hołd jest jedną z zasad infeudacji. Księstwo Ts'i pozornie tylko włączyło część swej domeny do księstwa Jen. W rzeczywistości księstwo Ts'i infeudowało kraj Jen jako od niego zależny. I odwrotnie, hołd może kompensować dar w postaci ziemi. Kraj Tsin sprawuje hegemonię. Księstwo Sung jest jego sojusznikiem. Łączą one swe siły i razem likwidują pewne małe państwo (r. 562). Tsin ustępuje zdobytą ziemię księstwu Sung, lecz czyni to nie bez ukrytej intencji. Na swym własnym terytorium osadza ono bowiem przedstawiciela pokonanego rodu, jedynego uprawnionego do odbywania regionalnych kultów. Daje więc ziemię, lecz zatrzymuje prawa najważniejsze. Księstwo Sung nie będzie posiadało ofiarowanego mu terytorium, jeżeli nie zwróci się do kraju Tsin z żądaniem usług religijnych niezbędnych do wejścia w posiadanie. Jednakże dar zobowiązuje i trzeba za niego zapłacić. Książę Sung zaprasza więc na bankiet księcia Tsin. Proponuje mu, że wykona dla niego taniec Sang-lin, ów taniec T'anga Zwycięskiego, założyciela dynastii In. Taniec ten jest czymś w rodzaju godła królewskiego, którego potomkowie Inów nie mogą zostać pozbawieni. Prócz nich jedynie dynaści Czou mogą kazać wykonać ten taniec Inów, których oni pokonali. Odtańczyć taniec Sang-lin ku czci księcia Tsin znaczyło tyle, co uznać to księstwo za suzerena. Książę Tsin przyjmuje tylko w połowie hołd w postaci tańca. Czuje on, iż Sung daje mu zbyt wiele i że odkrywając przed nim żywe godło rodu królewskiego proponuje mu się komunię równie straszliwą jak poddanie próbie. Pojawia się główny tancerz niosący sztandar, na którym powiewa duch Sang-linu. Wówczas książę Tsin ucieka. Mimo to zapada jednak na zdrowiu. Pewnemu sprytnemu wasalowi udało się szczęśliwie odwrócić od niego niepowodzenie. Gdyby nie to, kraj Tsin musiałby prosić księcia Sung o usługę religijną, polegającą na odbyciu egzorcyzmów. W tej walce na składanie darów i hołdów księstwo Sung uczyniło krok udając, że ustępuje (*żang*). Nie zawahało się ono postawić na kartę samej istoty swej władzy. Poświęciło wszystko. Kraj Tsin nie

29. Kadzielnica z brązu z epoki Han.

30. Fu-hi i Nü-kua spleceni ogonami. Płaskorzeźba w komnacie grobowej z epoki Han.

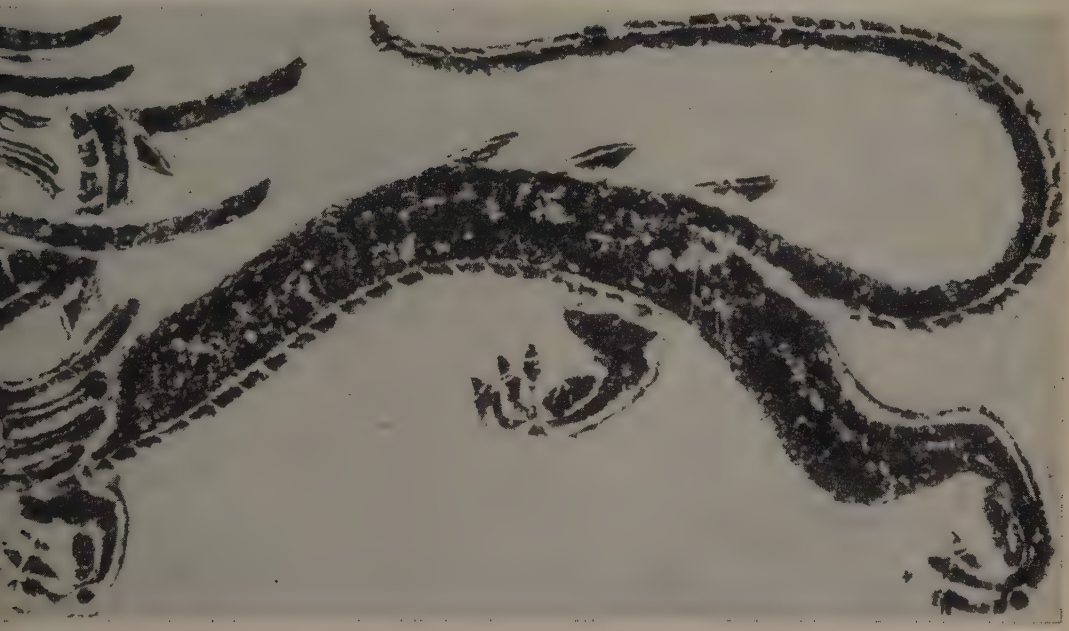


31. Purpurowy ptak (feniks). Płaskorzeźba w komorze grobowej z epoki Han.

32. Koń i feniks spoczywający na drzewie *wu-t'ung*. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

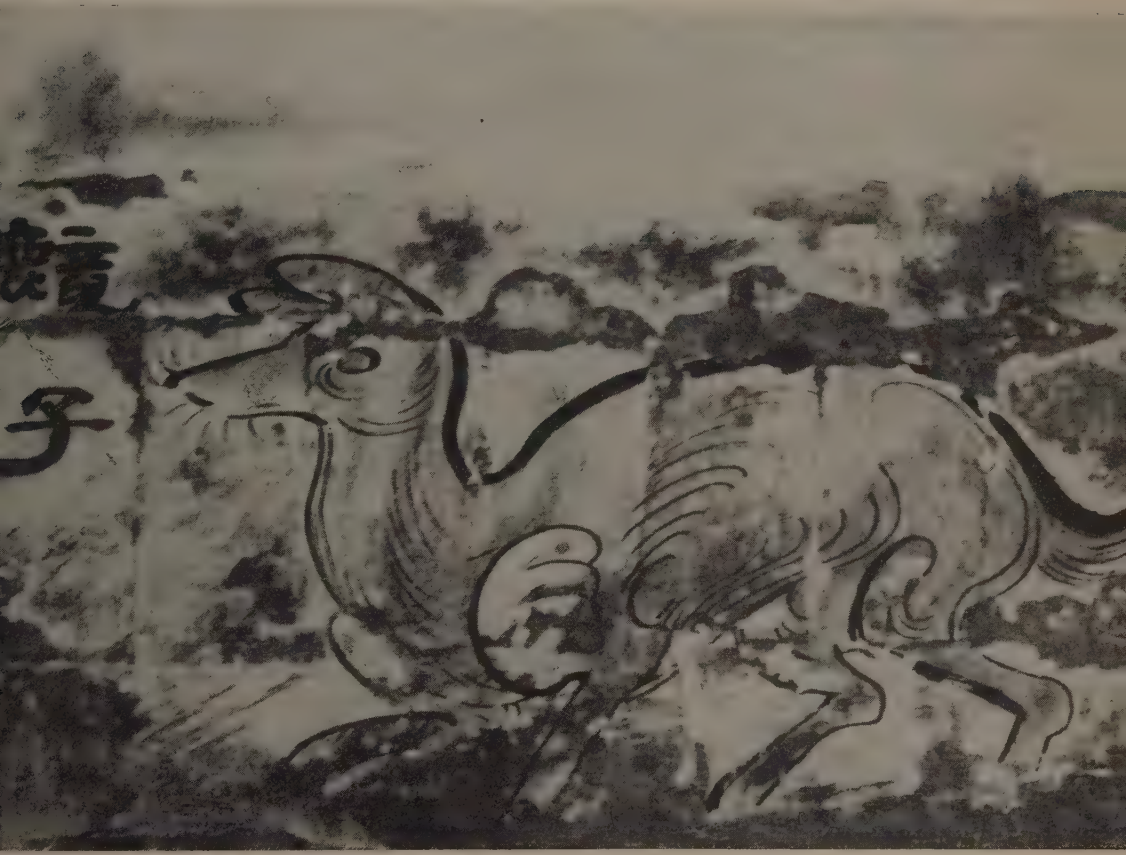
33. Żołnierz walczący ze smokiem. Motyw dekoracyjny na cegle z komnaty grobowej z epoki Han.

ogaty smok z trzema występami na grzbiecie. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

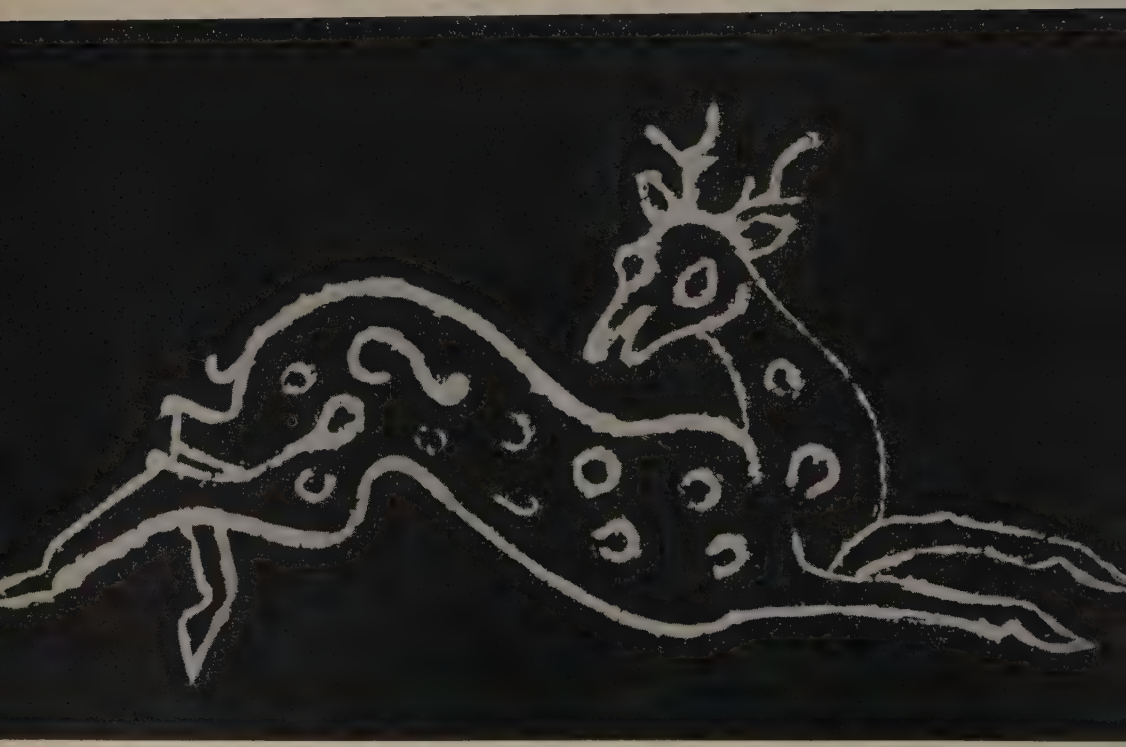


35. Zielony smok. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

36. Sarna. Fresk w komnacie grobowej z epoki Han.



37. Jeleń cętkowany. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.



mógł złożyć wyższej ofiary nad tę, którą złożyło Sung. Gdyby zaś Tsin przyjęło tę ofiarę w całości, jako pokonane w pojedynku przyjęłoby na siebie zobowiązanie i zostało infeudowane jako lennik.[9]

Znajdująca się w ciągłym ruchu, stanowiąca rezultat owego igrania z losem hierarchia feudalna ustalała się na drodze współzawodnictwa w przechwałkach. Ziarno, święty dar ziemi, jest wytwarzane po to, by ci, którzy je zbiorą, spożyli je od razu, a nie po to, by je magazynować czy wywozić poza terytorium (prócz tych przypadków, gdy trzeba między sąsiadującymi grupami odnowić zachwianą przez niedostatek równowagę). Gdy jednak ustalił się ład feudalny, ziarno stało się obiektem wymiany jako danina lub jako zapłata. Gromadzi się je w spichrzach, a nawet wyraz „spichrz" znaczy to samo co „skarb". Pędzone z ziarna napoje, pite wspólnie, zapewniają umowom wierności materialną realność. O ile jednak małżonkowie (nawet w czasach, gdy mąż jest panem) piją razem z dwóch połówek tej samej tykwy, o tyle w czasach feudalnych ów akt picia, stanowiący podstawę komunii infeudującej, rozpoczyna się od gestu wyzwania, którym jest ofiarowanie czarki. Przed walką daje się wrogowi czarkę. Niechaj się posili! I tak stawi się mu czoła![10] Po zwycięstwie daje się pokonanemu czarę. A znaczy to tyle, co uznać go winnym, gdyż klęska ujawniła, że jest on zbrodniarzem, którego trzeba zmusić do tego, by się oczyścił ze złych mocy. Jednakże proponując mu tę komunię daje się mu zarazem możliwość zrehabilitowania się przez zmazanie przeszłości i zapobieżenie nawrotom zemsty. I jest to równoznaczne z podkreśleniem swego triumfu.[11] W czasie turniejów strzelania z łuku pokonani dzierżąc nie napięte łuki otrzymują od zwycięzców rogową czarę. Spełniają toast odbywając w ten sposób pokutę za poniesioną klęskę. Piją jako następni, lecz piją z czary, która służy do nadawania inwestytury. Gdy powstała już hierarchia, utwierdziła się także solidarność: wszyscy piją teraz w koło. To samo wyrażenie oznacza „rozdzielanie czar" i „rozdzielanie zaszczytów".[12] Podobnie też „otrzymać do jedzenia ziarno" znaczy tyle co „otrzymać lenno". Kto się godzi spożywać ziarno, z którego również inni biorą swe życie, wiąże się przez to ze swymi towarzyszami więzami całkowitej solidarności. Powinien jednak odmówić, jeżeli umie dostrzec w nich szkodliwego ducha, którego nieczystość mogłaby go również skalać. „Nie chcę jeść tego, co oni jedzą!" — wykrzyknął Kie Tsy-cz'uei, gdyż jego towarzysze-wasale wydawali się mu zbyt chciwi, a więc nielojalni.[13] Tak więc komunia żywnościowa wiąże ze sobą jednostki pochodzące z różnych rodzin i reprezentujące różne cnoty. Jednakże w darze pod postacią żywności, podobnie jak i w darze pod postacią napoju, jest coś z chęci poddania próbie i usiłowania dokonania zaboru. Oto pojawia się najeźdźca. Pierwszym gestem, jaki należy uczynić, jest ofiarowanie mu żywności. Nie zamierza się jednak uspokoić go w ten tylko sposób. Wprost przeciwnie, chce się go

„potraktować jako ofiarę, którą należy tuczyć". Armia Cz'u (r. 536) wkroczyła na terytorium kraju Wu. Książę Wu wysyła więc swego własnego brata, by zaniósł jej w darze żywność. Na tę przechwałkę odpowiedziano inną. Cz'u przystąpiło bowiem natychmiast do złożenia w ofierze posła. Jego krew pomaże bęben bojowy.[14] Dar w postaci żywności czy napoju ma wartość wyzwania, które ma moc zaangażowania losu i wiąże ze sobą przeznaczenia stron. Jest on wstępem do zaboru.

Ten, kto okazując swą skromność (*żang*), jest dostatecznie zuchwały, by zawsze ustępować; kto daje najwięcej, kto sprawia wrażenie, iż gotów jest wszystko rzucić na szalę turnieju zakładów, ten jest zdolny do dokonania zaboru, który umożliwia ustanowienie swej władzy. W Ts'i ród T'ien czyni przygotowania do uzurpacji władzy książęcej. Zabiega o to, by dom panujący pozbawić wasali. Chce, by cały kraj stał się jego klientem. Stosuje więc system podwójnej miary: daje i bierze używając nierównych środków. Daje pięć, lecz żąda jedynie czterech. Lud śpiewa więc: „Gdy staruszka ma proso — niesie je do T'ien Cz'eng-tsy." Książęta Ts'i posiadali bezużyteczny spichlerz, w którym butwiało ziarno. Spichlerz rodu T'ien był — na odwrót — prawdziwym skarbem. Ród T'ien hojnie obdarza ubogich. Zwiększa liczbę swych klientów i swych gości. Wiąże się z nimi darami i komunią w postaci pożywienia. Stosuje także komunię seksualną jako zasadę infeudacji. T'ien Cz'ang miał harem, w którym było sto wysokich kobiet. Pozwalał on wchodzić do niego swym gościom i swym klientom. Uprawiając taką gościnność dochował się siedemdziesięciu synów. Ciągnął z tego jeszcze większe korzyści. Bowiem ci, którzy łączyli się z kobietami, będącymi jego wasalkami, wiązali się za ich pośrednictwem z nim samym, łączyli się z nim stosunkiem zależności. Nie stawali się wcale sojusznikami, jakimi są zięciowie. Stawali się wasalami. „Ludzie w całym kraju tęsknią do tego, by ród T'ien doszedł do władzy." „W swych pieśniach i w swych tańcach lud sławił hojność rodu T'ien." Te formuły historyczne znaczą niewątpliwie, że rodowi T'ien udało się doprowadzić do tego, iż cały lud łączył się w głoszeniu jego sławy. Skarb ich tańców i ich pieśni domowych, jak i ten, który stanowiło ich ziarno i ich kobiety, stał się nie tyle skarbem publicznym, ile skarbem domu panującego.[15]

Ten, kto przez wyzwania, przechwałki, zakłady, wydatki, okrutne ofiary i infeudujące komunie potrafi zerwać dawne bariery domowe i terytorialne, jest zwierzchnikiem, gdyż idąc od zwycięstwa do zwycięstwa stworzył skarb, skarb godeł, ziarna, wasali i wasalek. Ten skarb jest zarazem bogactwem i jego, i jego lenników. Nic nie ma wartości, nie ma wagi (*czung*), jeżeli nie zostało poświęcone potężnej osobistości, jeżeli nie stało się częścią skarbu, który przyciąga liczne dary. Władca rozdziela ponownie godła, kobiety i ziarno. To, co otrzymał on jako hołd lub daninę, daje z kolei jako zapłatę lub jako lenno. Danina zapewnia zwierzchnikowi siłę. Zapłata zaś

daje wasalowi szlachectwo. Tworzy się nowy ład, całkowicie oparty na prestiżu. Grupy ludzkie nie są już zamknięte. Ludzie i rzeczy krążą, a w czasie tego krążenia zajmują należne im miejsca w hierarchii. Przestają mieć specyficzne cnoty, które ich oddzielają od reszty. W zamian za to zdobywają wartość, która ich klasyfikuje. Niegdyś w sztandarach wcielony był geniusz grupy. Chorągiew feudalna jest tylko znakiem stopnia godności: to, co było godłem domowym, stało się odznaką honorową. Zamiast być podzielonym na zazdrośnie strzegące swej niezależności grupy, społeczeństwo składa się ze spiętrzonych klas. Zmierza ono w mniejszym stopniu do równowagi sił niż do koncentracji władzy lub co najmniej do ustalenia hierarchii prestiżu.

PRZYPISY

[1] SMT, I, s. 53 i 73.
[2] *Li-ki*, C, II, s. 313; Granet, *Danses et légendes...*, s. 88, przyp. 1.
[3] SMT, I, s. 269; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 189.
[4] Granet, *Danses et légendes...*, s. 336, przyp. 3.
[5] *Tso-czuan*, C, III, s. 583.
[6] Ibid., I, s. 339.
[7] Ibid., II, s. 507.
[8] SMT, IV, s. 51.
[9] *Tso-czuan*, C, II, s. 254; ibid., I, s. 257; Granet, *Danses et légendes...*, s. 457.
[10] *Tso-czuan*, C, II, s. 139.
[11] Ibid., II, s. 431.
[12] *I-li*, C, s. 124, i nn.; Granet, op. cit., s. 91, przyp. 1.
[13] *Tso-czuan*, C, I, s. 356.
[14] Ibid., III, s. 113 i 671.
[15] Granet, op. cit., s. 583 i nn.

Księga trzecia

MIASTO SENIORALNE

W ciągu długo trwającej epoki feudalnej różne okręgi przechodziły rozmaite losy. Niektóre z nich pozostały bardzo skromne, zachowując swój wiejski charakter. W niektórych maleńkich władztwach lennych, jak na przykład w położonym w dzisiejszym Szantungu kraju Jü, władca (w r. 513) udawał się osobiście, by doglądać prac polowych.[1] Była to przy tym główna funkcja tego władcy (takie przynajmniej wrażenie odnosi się z lektury *Szy-kingu*).[2] Życie religijne i życie publiczne sprowadzało się tam do kilku wielkich świąt wiejskich. Czczono Szen-nunga, Boskiego Oracza, boga ognia karczującego i oczyszczającego zbiory. Czczono także duchy, które ożywiają cztery pory roku będąc jednocześnie duchami czterech głównych kierunków. Duchom Północy (Zima) i Południa (Lato), jako ważniejszym, składano w ofierze czarnego wołu (Woda) oraz wołu czerwonego (Ogień). Dualizm panował zarówno w społeczeństwie jak i w sferze myśli. Zwierzchnik miał dwóch zastępców: nadzorcę pól i leśniczego. W czasach mitycznych Wielki Jü miał za towarzyszy K'i, Pana Żniw (Hou-tsi — tytuł ten przechował się jako tytuł królewski w czasach dynastii Czou, która wywodziła swą genealogię właśnie od K'i), oraz I, pogromcę zwierząt, Wielkiego Łowczego, pod którego kierunkiem pracowali czterej jego pomocnicy: Sosna, Tygrys, Niedźwiedź Brunatny i Niedźwiedź Pręgowany. Wiemy już, że Łowczy I został złożony w ofierze przez syna Jü dla zakończenia okresu żałoby po ojcu.[3] Na dworach pańskich zadaniem Wielkiego Łowczego, zarządzającego łowami książęcymi, było przywołanie i ustalenie wyższej duszy (*hun*), duszy-tchnienia swego zmarłego pana. Jeżeli się tej duszy nie ustaliło za pomocą obrzędów, mogła ona udać się w lasy i wcielić się w dzikie zwierzę. Jako Łowca Zwierząt i Barbarzyńców Łowczy miał budzące lęk przywileje. Jego obowiązkiem było wykonywanie kary śmierci na krewnych księcia w przypadku popełnienia przez nich przestępstwa, a musiał on także w razie niepowodzeń brać na siebie odpowiedzialność za zło i błędy.[4] W porównaniu z tym dalekim protoplastą późniejszych ministrów sprawiedliwości i wojny, nadzorca pól miał władzę

o bardziej pokojowym charakterze, choć prawdopodobnie nakładała ona na niego także poważną odpowiedzialność. Na początku okresu żałoby odgrywał on, jak się zdaje, rolę podobną do tej, jaka przypadała Wielkiemu Łowczemu w okresie jej zakończenia. Będąc zobowiązanym do zatknięcia chorągwi zmarłego zwierzchnika na jego prymitywnej podobiźnie przykrywającej kociołki z ryżem, miał on niewątpliwie za zadanie przewodniczenie obrzędom umożliwiającym rozkład ciała i dokonanie powrotu duszy niższej (*p'o*) między święte moce, z których ziemia czerpie swą żyzność.[5] Na tych skromnych zastępców zrzucał więc naczelnik okręgu wiejskiego najcięższą pokutę, która była obowiązkiem władcy.

U schyłku okresu feudalnego pojawiają się duże państwa. Ich władcy, których historia piętnuje za brak umiaru, są przedstawiani jako tyrani. Na ich dworach, pod wpływem legistów, wypracowuje się niejasna jeszcze idea państwa, a jednocześnie zarysowuje się system administracyjny. Panujący nad rozległymi obszarami mocarze starają się oprzeć swą władzę na nowych zasadach. Nawet wtedy, gdy zdają się oni troszczyć wyłącznie o otoczenie swej osoby sławą apoteozy, wyczuwa się w ich zarozumiałości myśl, że najwyższa władza polega na pokucie i poświęceniu się. Ich potężni ministrowie, którymi są ich ulubieńcy, zachowują nadal charakter ofiar pokutnych, co ich zbliża do skromnych nadzorców z dawnych czasów.

Jeżeli jednak wierzyć księgom etykiety i kronikom, między epoką wiejskich okręgów a czasami tyranii (Królestwa Walczące) był długi okres, w czasie którego w Chinach panował ustabilizowany i uregulowany ład. Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, iż porządek feudalny był po prostu w ciągłym ruchu. W zbiorach zarządzeń, które mają opisywać naprawdę uprawiane w państwach feudalnych zwyczaje, jest niewątpliwie spora doza utopii historycznej. Jednocześnie zdaje się, że obok państewek, które zachowały czysto wiejski charakter, oraz potężnych państw, które usiłowali zbudować tyrani, państwa o typie ściśle feudalnym zajmowały ważne miejsce. Hierarchia była w tych państwach stosunkowo stabilna, szanowano w nich prawa dziedziczne. W państwach tych stanowiska ambasadorów, sędziów i kronikarzy pozostawały w tych samych rodach. Między państwami, które — podobnie jak rody wasalne — starały się zawsze zdobyć wyższy stopień, utrzymywał się pewien protokolarny porządek.[6] Nie trzeba w zwyczajach feudalnych — jak to czynili zwolennicy feudalizmu, którzy w czasach dynastii Han zredagowali *Czou-li* — widzieć ustalonego systemu prawnego, zrodzonego z karty konstytucyjnej. Jednakże ideał, którym inspirowali się zwolennicy feudalizmu i który wiódł kronikarzy w ich wysiłkach rekonstrukcji historycznej, nie jest całkowicie ich wymysłem. Wytworzył się on na dworach pańskich w małych miastach, które były raczej podobne do grodów, niekiedy z podgrodziem. Tam właśnie

wokół dziedzicznego władcy skupiało się kilka rodów feudalnych, prowadzących życie szlacheckie. Ich zwierzchnicy stali na czele wojskowo zorganizowanej grupy i żyli z pracy poddanej im grupy wieśniaków, zwanych ludźmi nikczemnymi lub prostakami. Ze sposobu ich życia na dworze i w wojsku, z ich dyscypliny domowej wywodzi się moralność, która miała później narzucić się wszystkim kierującym klasom narodu. Jest to moralność człowieka uczciwego, którym był przede wszystkim szlachcic (*kün-tsy*), prowadzący na dworze pańskim życie całkowicie zdominowane przez kult zaszczytów i etykiety.

PRZYPISY

[1] *Tso-czuan*, C, III, s. 289.
[2] *Szy-king*, C, s. 285.
[3] SMT, I, s. 154 i I, s. 85.
[4] *Czou-li*, Biot, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, I, s. 85.
[5] I-li, C, s. 443 oraz Granet, *Danses et légendes...*, s. 159.
[6] *Tso-czuan*, C, III, s. 478.

Rozdział I

MIASTO

Niektóre utwory zawarte w *Szy-kingu* pozwalają zrozumieć, czym było założenie miasta. Założyciel, ustrojony we wszystkie swe klejnoty, drogie kamienie i noszący wspaniały miecz, przystępuje wpierw do zbadania krajobrazu. By ustalić kierunki świata, obserwuje on cienie (za pomocą gnomonu?). Bada nasłonecznione i cieniste stoki wzgórz, owe *jang* i *in* kraju, by stwierdzić, jak rozkładają się tu zasadnicze elementy świata. Zaznajamia się wreszcie z kierunkiem biegu wód. Do niego należy ustalenie wartości religijnej miejsca (tj. tego, co się później będzie nazywać *feng-szuei*). Następnie zasięga rady żółwia i na podstawie tego wyroku stwierdza, czy jego obliczenia są dobre.[1]

Gdy wybrano już miejsce, założyciel miasta wydaje rozkaz budowania. Lecz by wydać taki rozkaz, musi on czekać na pomyślną chwilę: jest nią moment, gdy konstelacja Ting (Pegaz?) osiąga swą kulminację (wieczorem?), a jest to w dziesiątym miesiącu roku. Trzeba bowiem, by okres prac polowych był już zakończony. Dopiero wówczas można się zabrać do budowy. Należy ją skończyć do dnia przesilenia zimowego. Porządek robót jest ustalony. Prace zaczyna się od wzniesienia murów miejskich. Są one najświętszą częścią miasta. Następnie buduje się świątynię przodków (*miao*). Jednocześnie sadzi się drzewa (leszczyna, kasztany), których orzechy i owoce składać się będzie w ofierze przodkom, oraz takie drzewa (paulownie), które służą jednocześnie do wyrobu trumien i dźwięczących bębnów.[2] „W starożytności [...] gdy wytyczano plan stolicy, nie zaniedbywano nigdy wybrać głównego wzgórza królestwa, aby na nim wznieść świątynię przodków, ani wybrać drzew najpiękniej rozrośniętych, aby uczynić je świętym lasem." [3] Dopiero gdy ukończone są mury, ołtarze i sadzenie drzew, co nadaje miastu jego świętość, buduje się pałac i domy.

Godność pana i jego miasta widać już po murach miejskich. Wznosi się je z ubitej ziemi, gdy miasto nie ma świątyni przodków linii książęcej (*tsung-miao*); nie zasługuje ono wówczas na nazwę *tsung* i jest nazywane mieściną (*i*). Prawdziwe miasto posiada mury murowane: można je wów-

czas nazwać *tu*, tj. stolica.[4] Mury wznoszono dzięki pracy pańszczyźnianej wykonywanej przez chłopów. Pracowali oni przy dźwięku bębna, ustawieni w szeregach i słuchając rozkazów jakiegoś szlachcica. Ten był uzbrojony w kij, by dodać pracującym zapału do roboty, a przede wszystkim by karać tych, którzy wypowiadają złowróżbne słowa. Robotnicy pracowali śpiewając, toteż niezadowoleni mogli złym wierszem rzucić urok na mury.[5] Ci, którzy wznosili terasy, przynosili ziemię w koszykach. Zsypywali ją między deski, które podtrzymywane przez pale i ustawiane przy wtórze śpiewu w równą linię tworzyły długą skrzynię. Starannie ubijano pierwszą warstwę ziemi, zanim nasypano następną.[6] Gdyby nie pracowano świadomie, deszcze wymywające szczeliny w murach mogłyby narazić miasto na przykre niespodzianki.[7] Najważniejszą sprawą była budowa bram. Otoczone fosami, uzbrojone w wieże, zaopatrzone w brony stanowiły one prawdziwe twierdze, były czymś w rodzaju fortyfikacji redanowych, stanowiących główny szaniec obrony. Na nich skupiał się wysiłek atakujących. Straż nad nimi powierzano człowiekowi, który nie otwierał ich nigdy, zanim koguty nie zapowiedziały świtu. Stanowisko strażnika przydzielano wypróbowanemu wasalowi, którego do tej funkcji naznaczano w szczególny sposób: ucinano mu obie stopy. Nie wolno mu było w żadnym przypadku opuścić swej strażnicy. Zresztą, jeżeli nie chodziło o zdecydowanego na wszystko wroga, bramy były chronione przez swą własną świętość. Świętość tę zawdzięczały one głowom pokonanych, które tu zakopywano. Ten, kto przynosząc obciętą głowę przyczyniał się do wzrostu świętości bramy, zasługiwał na to, by zostać jej strażnikiem: miał prawo pobierania dla siebie myta.[8] Na wieżach bram wystawiano dla przestrogi głowę zdrajcy, który chciał widzieć wroga w mieście. Także dla przestrogi wystawiano na murach ciała przestępców, a na bramach zawieszano trofea, broń zdobytą na rywalizującym władcy, jak również zdobyte sztandary, które po bitwie stoczonej na otwartej przestrzeni zatykano natychmiast u drzwi namiotów. I odwrotnie, miasto uznawało się za zdobyte, jeżeli oblegającym udało się na murach zatknąć sztandar swego pana. W bramach i murach zawarta jest boskość miasta.[9] Bogowie miasta otrzymali inne siedziby: Ołtarz Ziemi i Świątynię Przodków. Podobnie jak najskromniejsze mury tak też i Ołtarz Ziemi [10] to zwykłe wzniesienie z ubitej ziemi. Ten kwadratowy (gdyż ziemia jest kwadratowa, a i miasto winno być w zasadzie również kwadratowe) pagórek winien być pokryty, wedle wskazań ksiąg etykiety, ziemią w jednym kolorze. Przyjmuje się bowiem, że każde lenno udzielane jest na zasadzie inwestytury. Tej zaś dokonuje się *per glebam*. Ten, komu daje się lenno, otrzymuje ziemię w kolorze zgodnym z kolorem danego kierunku geograficznego, w którym lenno to jest położone. Winien on posłużyć się nią do wzniesienia swego Ołtarza Ziemi. W gruncie rzeczy (a widać to z cytaty z Mo Ti) święty pagórek

istniał przed zbudowaniem miasta i był porośnięty drzewami, a nawet ze względu na jego istnienie wybrano właśnie to miejsce. Ołtarze ziemi zaznaczone są świętym drzewem, lub co najmniej drewnianą tabliczką. Ta tabliczka winna (w teorii) być z drzewa, którego natura pozostaje w zgodzie z kierunkiem geograficznym lenna, i jest ona centralną oraz najświętszą częścią ołtarza. Gdy władca udaje się na wojnę, zabiera ją w swym bagażu: przed nią właśnie składa się w ofierze pokonanych i winnych. Są tacy, którzy twierdzą, że w niektórych krajach tabliczkę tę robiono z kamienia, a nie z drewna. Tabliczka, drewniana czy kamienna, stela czy pal, służyła — jak się zdaje — pierwotnie do poświęcania zdobyczy, ludzi i zwierząt. Przywiązywano je do słupa, aby złożyć w ofierze bogom kraju ojczystego. O ile Ołtarz Ziemi pozostał prosty i zachował swój barbarzyński wygląd, o tyle Świątynia Przodków stawała się coraz wspanialsza. A jednak początkowo nie różniła się ona od pokrytego lasem wzgórka, który wybrano jako serce miasta. Nawet wtedy, gdy stała się już wspaniałą budowlą, drzewa przeznaczone na jej budowę brano zawsze ze wzniesienia w obrębie murów miejskich. Mury świątyni były ulepione z gliny. Całe jej bogactwo polegało na robocie ciesielskiej. „Wejdźmy na górę King — Las jodeł i cedrów! — O! to tnijmy i przenośmy — Ciosajmy i piłujmy dokładnie! — Długie są krokwie jodłowe — Liczne są wysokie kolumny!" Budowniczy Hi Sy wzniósł w Lu (między r. 658 a 626) świątynię, która słynęła z tego, że siła kolumn i nośność krokwi pozwoliły na nadanie rozległych proporcji jej szerokim i długim salom. Dachom starano się nadać linie eleganckie „jak ptaki o nowych piórach". Zakrzywiano brzegi dachu „jak skrzydła bażanta w locie".[11] Drewniana wykładzina była wspaniale malowana. Cały ten przepych nie był jednak dawny. Konserwatyści protestowali, gdy (w r. 669) odważono się rzeźbić krokwie i malować na czerwono kolumny Świątyni Przodków. Wedle dawnych reguł świątynia ta winna mieć tylko słomiany dach.[12] Winna być zbudowana lekko, aby ją można było bez trudu zburzyć, gdy tylko zmarły przestał mieć prawo do regularnie składanych mu ofiar. Gdy jednak naczelnicy stali się panami wielkich państw, chcieli mieć wiecznych przodków. Nie burzyli już świątyń odległych przodków. Trzeba było, aby Niebo samo dokonało tego piorunem lub ogniem.[13] Niegdyś skromna budowla z ziemi była uznawana za wystarczające schronienie dla wszystkich przodków, którzy przybywali na przykład pod postacią węży, aby wziąć udział w żałobach rodzinnych[14] oraz dla niewielkiej liczby tabliczek niezbędnych dla przebłagania ostatnio zmarłych, jedynych, którzy mieli prawo do otrzymywania osobistych ofiar. Podobnie jak i w przypadku bogów ziemi, i tu tabliczka drewniana była ośrodkiem ceremonii kultowych. Dla pomieszczenia wszystkich tabliczek wystarczała mała, kamienna skrzynia, którą można było zamknąć i nosić w worku, gdy się było zmuszonym

do opuszczenia ojczyzny.[15] Władca zabierał na wojnę prócz tabliczki ziemi także i tabliczki swych przodków. Przed nimi rozdzielał nagrody. Zarówno pozytywne jak i negatywne sankcje stosowano w czasie tej samej ceremonii, a mianowicie ceremonii triumfu. Bogowie roli i bóstwa przodków podzielili się w końcu atrybutami, które niegdyś były niepodzielne. Nie stracili jednak nigdy związku ze sobą. W zbudowanych zgodnie z planem rytualnym miastach między Ołtarzem Ziemi a Świątynią Przodków, lecz blisko tej ostatniej, niejako służąc jej za tło, powinien się znajdować Ołtarz Boga Ziemi, szczególnie straszliwego i darzonego szczególną czcią. Do niego właśnie prowadzono w tańcu triumfalnym najwyższą zdobycz, pokonanego władcę, którego miano złożyć w ofierze. Otóż mimo że ofiarę składano bogu ziemi, była ona spożywana przez przodków. Ołtarz Przodków i Ołtarz Ziemi były niewątpliwie dawniej jednym ołtarzem. Być może, iż tabliczka ziemi, która następnie miała służyć za ekran świątyni przodków, była pierwotnie drzwiami tej ostatniej.[16] Jest też możliwe, że pierwotnie nie różniła się ona wcale od głównego słupa tej bramy. Tu właśnie dokonywano złożenia pokonanego w ofierze. Być może nawet, że ten święty słup był początkowo słupem bram miejskich. W czasach, gdy miasto było identyczne z siedzibą władcy, a ta była tylko grodem, święte drzewo bram (jak Las Morwowy w kraju Sung) było nie mniej święte niż pokryty lasem pagórek w obrębie murów miejskich.

Rezydencja pańska przedstawiana jest (w tekstach lirycznych) jako siedziba olbrzymia i okazała. „Następca przodków — Mam pałac na pięć tysięcy stóp — Okna na południe, na zachód! — Tu mieszkam, tu przebywam. — Tu obchodzę święta i odbywam narady!" [17] I poeta sławi doskonale wyrównany, otoczony bardzo wysokimi kolumnami dziedziniec posłuchań, sale, które są rozległe i głębokie lub też dobrze oświetlone i rozweselone promieniami słońca, dachy o liniach miękkich, lecz tak ścisłe, że ani szczury, ani ptaki nie mogą ich przebić jak mury zwykłej chałupy. Zapewniają nas, że od r. 606 istniały pałace książęce, których ściany były przyozdobione malowidłami.[18] W okresie, gdy z wielkim nakładem bezsensownego wysiłku przekształcano w fakty historyczne legendy z cyklu Szou-sina, owego króla z epoki schyłkowej, wyposażono go w bajeczny pałac z salami przyozdobionymi kością słoniową i drzwiami przybranymi nefrytem. Wyobrażenie o podobnych wspaniałościach pochodzi jednak najwyżej z okresu Królestw Walczących. Niektórzy wielcy możnowładcy prześcigali się wówczas we wspaniałościach. W roku 514 cały świat potępiał księcia z Lu, gdyż opuścił on starą siedzibę swych ojców i wybudował sobie pałac w stylu pałacu książąt z Cz'u. Widziano w tym czynie coś w rodzaju wyrzeczenia się ojczyzny, prawdziwą zdradę, którą zmazać mogła jedynie śmierć niechlubna. „Jeżeli książę nie umrze w Cz'u, umrze on z pewnością w tym pałacu." [19] Istnieje prawdopodobieństwo, że

style budowy nie wszędzie były takie same. Wydaje się jednak, że we wszystkich krajach rezydencje książęce były budowlami skromnymi, szybko wznoszonymi i równie szybko niszczonymi. W roku 502 pewna wysoko postawiona osobistość kazała wybudować dla syna obok swego pałacu dom z ubitej ziemi.[20] Aby zrobić przejście dla orszaku pogrzebowego, nie wahano się zrównywać z ziemią całych domostw.[21] Stara zasada rytualna (dająca się wyjaśnić strukturą rodziny) stanowiła, że syn nie może mieć tego samego domostwa co jego ojciec: ojcowie i synowie mieszkali (przemienność pokoleń) na prawo i na lewo od budynku, który uchodził za dom założyciela ich linii rodu. Ten sam układ był zachowany w poświęconych najbliższym przodkom kaplicach w świątyni przodków. Wszystkie te efemeryczne siedziby, zamknięte niskimi murami i oddzielone wąskimi uliczkami, skupiały się wokół czegoś w rodzaju baszty. W czasach buntów, czy wendett (na przykład w Tsin w r. 549) teksty ukazują nam oblegających, którzy przeskakują przez niskie mury. Gdy wspięli się na bramy pałacu, mogli deszczem strzał zasypać pokoje książęce, lecz ufortyfikowana wieża służyła obrońcom za ostatni szaniec. W Ts'i (w r. 538) za panowania słynącego z przepychu księcia, główny minister miał swą siedzibę w nędznej dzielnicy, gdzie znajdował się targ. Mieszkał on „w domu niskim, wąskim, narażonym na kurz". Tylko książę posiadał „tereny dobrze oświetlone, położone wysoko, suche". Wybudowana na wyniosłości terenu i strzeżona wieżami rezydencja pańska jawi się jako ufortyfikowane miasteczko panujące nad nisko położonymi przedmieściami wokół targu.[22]

Nabierając stopniowo rozmachu gród stał się wreszcie miastem. Mury miejskie otaczają teraz nie tylko zamek władcy, ale i siedziby jego wasali. Ci mają także swe baszty, otoczone murami z przedpiersiami.[23] Nawet w dużych państwach miasta były pierwotnie jedynie skupiskiem budowli ściśniętych jedna przy drugiej. Dlatego też pierwszą myślą rodzącej się urbanistyki było przeciwdziałanie groźbie pożaru. W księstwie Sung, które właśnie zostało częściowo spalone, zobowiązano (w r. 563) właścicieli wielkich domostw do otynkowania murów i zdecydowano się zniszczyć wszystkie małe domy.[24] Chodziło o uzyskanie przestrzeni, gdyż pańskie lub prywatne magazyny, archiwa, arsenały, stajnie, świątynie i haremy stłoczone były w bezładzie. Z wysokości wieży, skąd każdy mógł się zagłębić wzrokiem w podwórka sąsiednich domostw, można było dostrzec kobietę sąsiada, zadzierzgnąć z nią intrygę czy też spiskować, by porwać jej piękne włosy.[25*] Ta bezładna mieszanina, którą wyjaśnić można przeżytkami wspólnoty domowej, mogła trwać dopóty, dopóki mieszkańcy

* Chodzi tu o zdarzenie zanotowane w kronikach księstwa Lu. Pewien feudał obciął włosy żonie innego pana, by z nich zrobić perukę dla swej małżonki (przyp. tłum.).

jakiegoś miasta uważali się za członków tej samej rodziny. W roku 634 widzimy jeszcze, że mieszkańcy Jangfan woleli porzucić zbiorowo swą ojczyznę, miast poddać się władcy, za którego krewnych się nie uważali.[26] Jednakże odkąd miasto zasługuje naprawdę na swą nazwę, jest ono zawsze wynikiem synkretyzmu, umowy (*meng*), którą składając w ofierze czerwonego byka zaprzysięgają naczelnicy kilku rodów (*sing*) i władca, którego lennikami uznają się oni. Władca i jego potomkowie mają obowiązek przewodniczyć ofiarom miejskim; naczelnicy rodów dostarczają ofiar i są w zamian za to obdarzani dziedzicznymi stanowiskami.[27] Od tego momentu miasto poczyna różnić się od grodu. Jest ono podzielone na dzielnice, na których czele stoi zwierzchnik, sam pozostający pod władzą zwierzchnika lewego lub prawego okręgu.[28] Ci ostatni są również dowódcami lewego i prawego legionu. Wiemy, że legionem środkowym dowodził sam książę. Organizacja miasta jest lenna, podobnie jak i organizacja armii. Miasto stara się naśladować układ obozu (który zresztą miesza się z układem upraw, gdyż pola były uprawiane w kwadraty). Kwadratowe miasto jest przecięte prostymi alejami, które kończą się u głównych bram. Miasta tego typu są czymś nowym. Zbudowano je po jakiejś wędrówce lub po podboju. W przeciwieństwie do grodów są to miasta położone na równinach. Są budowane na terenie dopiero co zagospodarowanym dla życia osiadłego, na terenie, gdzie woda ciągle jeszcze wypływa na powierzchnię.[29] Pochodzą zapewne z czasów pierwszych wielkich karczowisk. Jak się zdaje, były zakładane na marchiach, zdobytych na przyrodzie i na barbarzyńcach. W VII w. p.n.e. postępowi w zagospodarowaniu ziemi nie towarzyszył jeszcze wystarczający wzrost ludności, aby można było zaludnić otoczone murami miasta, budowane w dużej liczbie dla zahamowania naporu barbarzyńców. Jako rolnicze i wojskowe zarazem stałe obozy, zbudowane na rezydencję dla wojowników i schronienie w potrzebie dla całego ludu rolniczego, owe miasta-schroniska otoczone są podwójnym pasem murów. Jeden z nich jest właściwym murem miasta (*kuo*), drugi zaś otacza przedmieście, to jest wszystkie uprawy, cały kraj (*kuo*).[30] Lecz uprawy są także i w samym mieście, które musi być samowystarczalne w czasie oblężenia. Wysoko usadowione, ciasne i stłoczone grody zostały zastąpione przez rozległe, pełne powietrza miasta, których architektura mogła być prosta i które budowano pod sznurek.[31] Podobnie jak u stóp grodu do murów przylepiało się przedmieście kupieckie, tak i tu, na skrzyżowaniach dróg wychodzących z kwadratowego, wzniesionego na równinie miasta usadowiły się przedmieścia przeznaczone dla kupców i rzemieślników.[32] Miasto rolnicze, podobnie jak i miasto wojskowe, jest ośrodkiem wymiany. Szczególnego typu dwudzielność kierowała zakładaniem tych miast. Gdy pan chce po wykarczowaniu zarośli założyć miasto, bierze sobie za wspólnika kupca. Obaj w imieniu własnym i swych następ-

ców zaprzysięgają (*meng*) traktat sojuszu (*sin*). Kupcy nie będą się buntować przeciw władzy pańskiej, a władca niczego im nie będzie zabierał przemocą. „Jeżeli będą mieli korzyść ze sprzedaży przedmiotów cennych", władca „nie będzie o tym wiedział".[33] Od tej chwili naprzeciw władzy księcia staje władza przełożonego kupców. Rzemieślnicy i kupcy wykonują swój zawód na mocy prawa dziedziczenia. Przełożony, który stoi na ich czele, zachowuje swą władzę z ojca na syna, lecz za każdym razem otrzymuje inwestyturę od księcia.[34] Ma on prawo i obowiązek uczestniczenia w poselstwach, które władca śle na sąsiednie dwory. Jednakże podczas wojny kupcy i rzemieślnicy nie są wcale — jak rolnicy — zmuszeni do chwycenia za broń pod wodzą księcia. Można się przekonać, (na przykładzie księstwa Wei w r. 502), że aby ich skłonić do włączenia się do przedsięwzięć wojskowych szlachta i ich przywódcy muszą z nimi pertraktować.[35] Członkowie korporacji, grupujący się na przedmieściach, są — jak i pozostający w wioskach chłopi — złączeni całkowitą solidarnością z zamieszkującymi miasto wojownikami.

Władca i jego wasale, chronieni świętymi murami miasta, wiodą życie szlachetne. W mieście idealnym (zgodnym z planami rytualnymi) rezydencja władcy wznosi się w samym środku miasta. Jest ona prostokątna jak miasto i otaczające je mury, jest sama w sobie miastem. Jej mury muszą być wysokie, jej brama majestatyczna. Na płaskim terenie szeroko rozsiadły się wchodzące w jej skład budynki wzniesione na wysokich tarasach. Plan rezydencji wytyczono pod sznurek. Każdy budynek ma swe wyznaczone miejsce. W samym środku znajduje się sala posłuchań ustawiona frontem do alei, która przechodząc między Ołtarzem Ziemi a Świątynią Przodków biegnie prosto ku bramie południowej. Tą aleją przybywa orszak wasali, których hołd przyjmuje książę siedząc, twarzą zwrócony na południe. Podobnie jak i rezydencje książęce, tak i siedziby wielkich rodów są także miasteczkami, miasteczkami skupionymi wokół wielkiej sali, w której głowa rodu przyjmuje hołdy krewnych siedząc twarzą ku południu. Zaś we wszystkich tych małych, otoczonych murem miasteczkach, które wypełniają miasto, wznoszą się jeszcze mury otaczające siedzibę każdego z przywódców mniejszych grup domowych, gdyż każdy syn, skoro tylko się ożeni, powinien mieć w głębi zamkniętego podwórka salę przyjęć. Budynek ten był zawsze budowany w ten sam sposób. Z tyłu znajdował się mur, w którym były małe drzwi. Przez nie wchodziło się do izb długich i wąskich, całkowicie zamkniętych ścianami. Były to izby mieszkalne. Po prawej i po lewej stronie znajdowały się wybiegające na dziedziniec dwa budynki boczne. Sala przyjęć wciśnięta między tylny mur a ściany bocznych budynków, przykryta wysokim dachem, którego główna belka spoczywała na dwóch wolno stojących kolumnach, była całkowicie otwarta od południa i tworzyła coś w rodzaju znajdującej się na

8. Lampka. Brąz złocony. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.

podwyższeniu werandy, gdzie wchodziło się po umieszczonych w dwóch rogach schodach. Schody wschodnie były zarezerwowane dla pana domu, który sadowiąc się nieco powyżej stopni, twarzą zwrócony na południe, przyjmował w swym domostwie jak jakiś książę. Przywódca najmniejszej z grup domowych miał u siebie ołtarz przodków i ołtarz boga ziemi. Drzwi wiodące na główny dziedziniec były nie mniej święte niż brama miejska. Był on u siebie panem i władcą. Kiedy jednak był przyjmowany przez głowę rodu lub przez naczelnika miasta, musiał na dziedzińcu jego domostwa stać w dole schodów, zwrócony twarzą ku północy w postawie wasala. W wielkim mieście każda z rezydencji prywatnych była nie budynkiem w obrębie zamku ani też domem przyklejonym do budynków sąsiednich, lecz siedzibą pańską. I każda z tych rezydencji była sama w sobie miastem. Były one jedynie połączone w obrębie wzniesionych przez władcę murów. Podobnie też ich różni posiadacze złączeni byli więzami zależności od wspólnego władcy, pana miasta i jego murów. Niegdyś, gdy założyciel miasta zakończył budowę murów, gdy rozdzielił place na rezydencje po prawej i po lewej stronie i wzniósł dla siebie wielką salę, zwoływał wszystkich przywódców rodów, którzy się z nim związali przysięgą i których „zebrał dla osiągnięcia sławy". Rozkładał dla nich maty i rozstawiał stołeczki. Wydawał wielki bankiet, stanowiący komunię inauguracyjną. „Kazał wziąć wieprza na ofiarę — Nalał wina w naczynia z tykwy — Kazał im jeść i pić — Pan swych wasali, przywódca krewnych!", podczas gdy oni wszyscy w obecności swego pana „zachowywali się z szacunkiem i powagą".[36] W ten sposób inaugurowano życie dworskie, życie szlachty.

PRZYPISY

[1] *Szy-king*, C, s. 57, 346 i 361.
[2] Ibid., s. 57 i 397; *Tso-czuan*, C, I, s. 200 i II, s. 330.
[3] *Mo Ti* oraz Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 472.
[4] *Tso-czuan*, C, II, s. 494, oraz I, s. 198.
[5] Ibid., II, s. 330.
[6] *Szy-king*, C, s. 221.
[7] *Tso-czuan*, C, II, s. 472.
[8] Ibid., I, s. 502, 503, oraz II, s. 471.
[9] Ibid., I, s. 51, 533, oraz III, s. 611.
[10] Chavannes, op. cit., aneks, oraz s. 437 i nn.
[11] *Szy-king*, C, s. 438 i 222.
[12] *Tso-czuan*, C, I, s. 185 i 70.
[13] Ibid., III, s. 615, oraz I, s. 293.
[14] Ibid., I, s. 533.
[15] Ibid., III, s. 287 i 719.
[16] Granet, *Danses et légendes...*, s. 126 i nn.
[17] *Szy-king*, C, s. 221.
[18] *Tso-czuan*, C, I, s. 568.

[19] Ibid., II, s. 565.
[20] Ibid., III, s. 547.
[21] Ibid., III, s. 291.
[22] Ibid., II, s. 293; III, s. 59, 60, oraz 736.
[23] Ibid., II, s. 496, oraz III, s. 713.
[24] Ibid., III, s. 613, oraz II, s. 233.
[25] Ibid., I, s. 486, oraz III, s. 737.
[26] Ibid., I, s. 371.
[27] Ibid., II, s. 265.
[28] *Szy-king*, C, s. 327 i 362, oraz *Tso-czuan*, C, II, s. 233.
[29] *Szy-king*, C, s. 327, oraz *Tso-czuan*, C, II, s. 55.
[30] *Tso-czuan*, C, II, s. 549.
[31] *Szy-king*, C, s. 328.
[32] *Tso-czuan*, C, I, s. 197.
[33] Ibid., III, s. 267.
[34] Ibid., II, s. 239.
[35] Ibid., III, s. 543.
[36] *Szy-king*, C, s. 362.

Rozdział II

WŁADCA

Wedle teorii wypracowanych później przez specjalistów od prawa feudalnego władca lenny jest kimś, kto uzyskawszy inwestyturę od króla, jedynego pana całej ziemi chińskiej, został obarczony zarządzaniem jakimś obszarem. Rządy swe sprawuje on w imieniu Syna Niebios przestrzegając wydawanych przez niego rozkazów. W każdym mieście godność władcy należy do jednego rodu. Jednakże po śmierci tego, którzy dzierżył władzę, jego następca nie przejmuje insygniów władzy, zanim nie uzyska inwestytury królewskiej.[1] Król, jako suweren wszystkich lennych władców Chin, nosi szaty przyozdobione dwunastoma znakami emblematycznymi. Trzy pierwsze z nich (tj. słońce, księżyc i gwiazdozbiór) są zastrzeżone wyłącznie dla niego. Prawo noszenia innych (lub raczej prawo noszenia pewnej ich liczby) przyznaje się lennikom obdarzonym inwestyturą królewską. Liczba przyznanych godeł zależy od rangi inwestytury. Określa ona rangę w hierarchii feudalnej. Władcy lenni dzielą się na pięć klas (książęta, markizi, hrabiowie, wicehrabiowie i baroni), przy czym (wedle teorii) obszar posiadanego przez nich lenna pozostaje we właściwym związku z ich tytułem. Osobista domena Syna Niebios mierzy tysiąc *li* szerokości i tyleż *li* długości. Sto *li* to miara domeny księcia lub markiza; pięćdziesiąt *li* stanowi terytorium wicehrabiego lub barona.[2] Domeny mniejsze są również lennami, lecz nie są one nadawane bezpośrednio przez króla (a przynajmniej nie przez niego jako króla). Ich władcy są wasalami władców większych lenn. Panowie i król rozdzielają nie tylko dziedziczne lenna-domeny, lecz także i stanowiska, tj. lenna-zapłaty. Posiadacze lenna-zapłaty dzielą się na pięć klas i noszą tytuły wielkich dostojników (*t'ai-fu*) lub urzędników (*szy*). Te tytuły — jak wszystkie tytuły feudalne — miały pierwotnie znaczenie wojskowe: znaczenie ich wiąże się z wydawaniem rozkazów. Każdy z nich stał się jednak z czasem określonym stopniem, a następnie stopniem w hierarchii feudalnej. Wyraz „urzędnik" (*szy*), oznaczający najniższy stopień szlachectwa, nabrał z czasem ogólnego znaczenia „szlachcic". Wyraz „diuk" (podobnie jak i wyraz „książę") stał się nazwa-

niem każdego władcy, przynajmniej w obrębie jego domeny. Każdy jest bowiem u siebie panem. Specjaliści od prawa feudalnego przyznają królowi prawo awansowania lub degradowania władców w zależności od ich zasług.[3] Zasługi te rozpoznać można po dobrym stanie ołtarzy ziemi i ołtarzy przodków, po właściwym stosowaniu edyktów królewskich, odnoszących się do obyczajów, muzyki, miar i szat. Nominacje i promocje (nadawane przez króla i książąt) winny następować po rozważeniu sprawy i za zgodą wasali. Kary (przynajmniej te najcięższe, jak śmierć lub skazanie na banicję) winny być ogłaszane na placu publicznym i winny uzyskać aprobatę całego ludu.[4] Teoria konstytucyjna głosi, że każdy sprawuje swą władzę jedynie dzięki inwestyturze udzielonej przez suzerena i zaaprobowanej przez wasali oraz poddanych. Sam suzeren sprawuje władzę zarazem z woli Nieba i z woli ludu. Jego zadaniem jest utrzymanie ładu cywilizacyjnego, którego wartość oceniają przejawy natury i uczucia ludu. Rządzi on z wysoka, udzielając różnym feudałom władzy niższego rzędu, lecz tej samej natury. Władcy feudalni, których genealogia łączy z domem panującym lub z dawniejszymi dynastiami, mają prawo rządzić swym lennem jedynie dzięki inwestyturze otrzymanej niegdyś przez ich przodków i potwierdzonej przy obejmowaniu sukcesji.

W rzeczywistości wprawdzie zabytki kronikarskie zdają się potwierdzać, iż w okresie *Cz'un-ts'iu* władcy feudalni obejmując władzę zwracali się regularnie z prośbą o inwestyturę królewską, to jednak inwestytura ta miała za zadanie co najwyżej ustalenie ich miejsca w hierarchii znajdującej się w większym ruchu i w pewien szczególny sposób mniej uporządkowanej, niż tego chce ortodoksyjna tradycja. W przeciwieństwie do zapewnień specjalistów od prawa feudalnego, którzy inspirowali się koncepcjami administracyjnymi oraz nową i szczytną ideą władzy centralnej, nie ulega wątpliwości, że podstawy władzy feudałów szukać trzeba gdzie indziej niż w inwestyturze królewskiej. Wyraz (*ming*), który oznacza inwestyturę oraz mandat, jest identyczny z wyrazem (*ming*), który oznacza przeznaczenie, i nie różni się od wyrazu (*ming*) oznaczającego nazwisko.[5] Nazwisko wyraża istotę i stanowi o przeznaczeniu[6] do tego stopnia, że człowiek urodzony jako książę będzie chłopcem stajennym, jeżeli mu się da imię „Stajenny", a ten, komu dano imię „Osiągnie sukces", nie może go nie osiągnąć. Co więcej, dziecko przeznaczone do noszenia nazwiska Jü rodzi się ze znakami na dłoni, które można odczytać jako znak pisma czytany Jü, i powinno ono — nawet wbrew woli królewskiej — mieć lenno Jü.[7] Nazwiska rodowe, związane z określonym terytorium, uważane były za przodków; imiona osobiste nadawano po zbadaniu głosu dziecka (głos to dusza i imię), lecz zasięgano w tej sprawie także rady przodków. Podobnie jak nazwisko, tak i władza pochodzi do przodków i każdy akt władzy winien być uzgodniony z ich

wolą. Władca ma prawo działać jedynie z mandatu swych przodków. W gruncie rzeczy bowiem los jego i jego rodu zależy ściśle od cnoty założycieli rodu. Losu tego nie można odróżnić od czegoś w rodzaju przeznaczenia, którego jakość ma określoną moc i którego wartość ustala sama Cnota. Szun, ów doskonały władca, który żył sto lat, przekazał swym potomkom moc składania przez sto pokoleń ofiar właściwych władcy. Wróg, który by chciał zniszczyć ród Szuna, zanim wyczerpie się przeznaczenie jego książęcych pokoleń, nie mógł żadną miarą odnieść sukcesu.[8] Żadna siła ludzka nie ma mocy skrócenia przeznaczonego rodowi trwania. Dopóki ród zachowuje dany mu zasób cnoty, dopóty nie może zostać pozbawiony kraju, w którym cnota ta jest zakorzeniona. Przeznaczenie danego rodu jest w rzeczywistości związane z określoną ziemią, stolicą, świętym miejscem. Odpowiada ono posiadaniu genealogii, legend, tańców, przywilejów kultowych, talizmanów i klejnotów. By powiedzieć krótko, odpowiada ono zasobowi godeł i władzy naznaczonym pewnym specyficznym geniuszem, podczas gdy insygnia, powierzane przez inwestyturę udzielaną przez suzerena, zaznaczają jedynie godność i rangę.

Gdy suzeren udziela inwestytury (*ming*), potwierdza polecenie (*ming*) Niebios, zaś Niebo wpierw „otworzyło drogę". Wyrazem „droga" tłumaczy się chiński wyraz *tao*. Jest to jeden z najbogatszych w znaczenia wyrazów dawnego języka chińskiego. W specyficznym języku dawnych filozofów taoistycznych wyraz ten oznacza pewną władzę realizacji, która zresztą — czy to nieodróżnialna od zasady skuteczności wszystkich rzeczy (często nazywanej również *tao*), czy to ożywiająca określoną indywidualność — nie przestaje być cała i tożsama z sobą samą.[9] W języku potocznym wyraz ten ma nie mniejszą siłę. Używany był on najczęściej łącznie z wyrazem *te*. *Te* i *tao* są pojęciami bliźniaczymi, a jednak przeciwstawnymi. Oznaczają one dwa aspekty mocy skutecznej, przy czym *tao* oznacza czystą skuteczność, by tak powiedzieć, skuteczność skoncentrowaną a zarazem całkowicie nieokreśloną, podczas gdy *te* przywodzi na myśl tę samą skuteczność w akcji zużywania się i uszczegółowienia. Wyraz *te* oznacza na przykład pewien rodzaj geniusza, którego się nabywa (jednocześnie z imieniem) żyjąc w określonym kraju. Właśnie ten geniusz sprawia, iż jest się zdolnym do rządzenia tym krajem jako jego władca.[10] Używane rozdzielnie lub łącznie wyrazy *tao* i *te* wyrażają połączone idee autorytetu i władzy, skuteczności, siły, szczęścia. Wyrażenie *tao-te* można oddać jedynie przez wyraz „cnota". Cnota, *tao-te*, pojęta jako siła ożywiająca o charakterze uniwersalnym nawet wówczas, gdy przebywa ona w jednostce, jest cechą szczególną zwierzchnika, któremu Niebo otwiera drogę (*tao*) i któremu udziela (*ming*) określonego geniusza (*te*), wyposażając go w przeznaczenie (*ming*) właściwe władcy. Jeżeli tak można powiedzieć, władca jest jedyną, uniwersalnie potężną siłą ożywczą kraju, nad którym przezna-

czył mu panowanie jego specyficzny geniusz. Ów geniusz rozkazuje poprzez władcę naturze i ludziom, lub raczej sprawia, że ludzie i natura są tacy, jacy są. Daje przeznaczenie ludziom i rzeczom. Daje im pewną moc istnienia, która jest miarą jego własnej siły. Formułę: jaki władca, tacy poddani; jaki książę, taki kraj — trzeba brać dosłownie. Gdy geniusz księcia jest w pełni swych sił, trzcina i chryzantemy rosną gęsto i bujnie. Gdy wyczerpany chyli się on ku upadkowi, ludzie w jego kraju umierają przedwcześnie. Zależnie od tego, czy cnota rodu panującego jest schyłkowa czy nowa, silna czy przedawniona, proso ma wszystko, czego mu potrzeba do rozwijania się, wasale i wasalki rosną, mnożą się, babka wydaje tysiące nasion, lub też zbiory są niedostateczne na wyjałowionej ziemi, ziemia się osuwa, źródła przestają dawać wodę, gwiazdy spadają.[11] *Tao-te* zwierzchnika jest zasadą wszelkiego sukcesu. Jest ono szczęściem ziemi lennej. Los rzeczy, obyczaje ludzkie zależą od niego i jedynie od niego. Teoretycy ortodoksyjni (którzy są moralistami i myślą jedynie o ludziach) sądzą, że owo dominujące działanie księcia wyjaśnia się na zasadzie naśladowania: książę jest modelem dla całego kraju i działa nauczając. W rzeczywistości skuteczność geniusza książęcego ma charakter religijny i magiczny. Ten geniusz rozkazuje i kieruje wszystkimi rzeczami dzięki bezpośredniemu działaniu, oddziaływaniu ducha na ducha. Działa on przez udzielanie się. „Myśl księcia rozciąga się bez kresu. — Gdy myśli on o koniach, są one silne! [...] — Myśl księcia jest niestrudzona. — Gdy myśli on o koniach, rwą się one do biegu! [...] — Myśl księcia jest całkowicie poprawna. — Myśli o koniach, a te idą prosto!"[12] Swą władzę czerpie władca z siły mistycznej, która jest w nim skoncentrowana, lecz która rozprzestrzenia się i całkowicie ożywia jego kraj.

Geniusz kraju zawiera się więc w całości w osobie jego władcy. Ten zaś w gruncie rzeczy żywi swą władzę i ustanawia ją mistycznie, biorąc udział w życiu swej domeny w sposób jak najbardziej dosłowny. Jest on w swym lennie tym, który ze wszystkiego czerpie korzyści i za wszystko odbywa pokutę. Całe swoje życie poświęca na zbliżenie się do grupy, którą ma rządzić i która jest grupą ludzi i przyrody. Poświęca się swemu krajowi pokutując przy każdej okazji. Pokutuje za zbrodnie, sukcesy, żałoby, klęski, zwycięstwa, łaski, surowość klimatu, dobre zbiory czy też zły rok, najmniejsze niepowodzenia i najmniejszą pomyślność ludzi i rzeczy. Neutralizuje niebezpieczną część każdego zdarzenia. Wyzwala część szczęśliwą. Bierze na siebie wszystkie nieszczęścia i wciela w siebie upragnione przez wszystkich szczęście. Naraża się na wszelkie ryzyko. Przyswaja sobie całkowite szczęście. Każdej wiosny on pierwszy otwiera ziemię. Przy każdych zbiorach on pierwszy próbuje owoców. Dokonana przez władcę degustacja czy też wykonana przez księcia orka desakralizują ziemię na pożytek wszystkich, ową ziemię, która stała się znów dziewicza i której pierwsze owoce

są jeszcze zakazane. Wszelki sukces w pracach polowych wraca do władcy, wszelka substancja rzeczy zawarta jest w pierwszych owocach, które spożywa książę. Gdy umiera jakiś wasal i gdy dla wszystkich „ciało jego jest jeszcze czymś odrażającym", książę pierwszy przyciska zmarłego do swej piersi, lecz gdy na koniec żałoby zapoczątkowanej przez ten dowód oddania rodzina zmarłego zdobywa przodka, to jednocześnie powiększa się dwór przodków księcia, przyczyniając się do wzrostu ich prestiżu oraz prestiżu samego władcy. Wojownicy uciekli. Armia jest pokonana. Zwierzchnik umartwia swe ciało. Smutne jest jego serce, więc spożywa on żółć. Gdy posilił się już żółcią, odradza się odwaga wszystkich jego żołnierzy, a domena władcy ulega powiększeniu.[13] Pokonany wróg korzy się. Z bojaźnią trzeba bowiem witać powrót pomyślności. Sukces byłby krótkotrwały, gdyby zwycięzca ze swej strony nie umiał się również upokorzyć. Armia wygrywając bitwę dokonuje mniej niż książę, który „martwiąc się i wzdychając" zapewnia swemu krajowi zwycięstwo i wyznaje, iż jest go niegodny.[14] Gdy w czasie suszy wyzna on swe błędy, gdy oskarży się sam o brak cnoty, gdy ściągnie na siebie tylko karę Niebios, to po przejściu przez tę próbę, gdy skruchą książęcą Niebo zmuszone zostało do skruchy, władca ma prawo stwierdzić, iż jest twórcą ładu naturalnego. Gdy przywdziewając żałobne szaty, wyrzekając się muzyki, powstrzymując się od przyjmowania pokarmów i lamentując przez trzy dni, odpokutuje osunięcie się wzgórza, popełnioną przez pokonanego zbrodnię ojcobójstwa, stratę terytorium, klęskę ognia, gdy weźmie na siebie samego brud, który wywołuje zbrodnia, lub ten, który ujawnia jakaś klęska, gdy wreszcie przez wyrzeczenia i oczyszczenia zmaże je, jego skrucha, która oczyszcza cały kraj i poddanych, przyobleka jego samego w czystość odnowioną, jaśniejącą i dostojną.[15] Jego świętość potwierdza się, gdy oczyszcza się ze zła i uchyla zakazy. Wydatkuje się na pożytek wszystkich, lecz codzienna ofiara, którą składa z siebie samego, podtrzymuje w nim świętą siłę otrzymaną od przodków. Jego władza, podobnie jak i władza jego przodków, ma pokutę i poświęcenie za podstawę i zasadę. Stara się ona nawet znaleźć swój początek historyczny w słynnej pokucie: ustanowieniu władzy książęcej towarzyszy bowiem heroiczna i całkowita ofiara złożona przez Wielkiego Przodka, który poświęcając swe ciało i duszę złączył swój ród ze świętym miejscem.

Jednakże władca nie łączy się ze swym krajem tylko przez ofiarne życie. Udaje mu się także infeudować się dzięki systemowi pozytywnych sakralizacji. Sprawia on, iż w nim zbiegają się wszystkie dobroczynne siły. Wchłania je i w ten sposób tworzy swą książęcą duszę. Jego stolica jest środkiem, który chciałby być środkiem świata. Ideałem byłoby, gdyby w południe w środku lata gnomon nie rzucał w niej cienia, a przynajmniej musi ona być środkiem jakiegoś klimatu. „Tu Niebo i Ziemia się łączą; tu stykają się cztery pory roku; tu gromadzą się wiatry i deszcze; tu *in* i *jang*

są w harmonii." [16] Władca żyje w środku krainy, w miejscu zbiegania się i łączenia. Gdy udziela on posłuchania siedząc twarzą zwrócony na południe, świetlista zasada (*jang*) zdobi go całym swym blaskiem. Może on także uchwycić siły *jang*, gdy wstępuje na wysoką wieżę. Mieszkając w komnacie szerokiej i głębokiej przyswoi sobie siły *in*. Nie musi jednak mieć wspaniałego pałacu, gdyż wystawiając jedynie swe ciało kolejno na działanie słońca (*jang*) i rosy (*in*) władca może żywić swą substancję siłami składowymi wszechświata. Gdy się pożywi, za jego pośrednictwem nakarmiony jest kraj jego. Jego dobroczynność rozprzestrzenia się na wszystkie rzeczy. Namaszcza wszystko, jak rosa osiadająca na roślinach polnych. Lecz przez nią także wszystko się ogrzewa, gdyż działa ona też jak łagodne promieniowanie, dzięki któremu rozprasza się nadmiar rosy.[17] Na początku wiosny książę winien tłukąc i zbierając lód usunąć „zapory stawiane przez mróz" panowaniu zasad ogrzewających. Latem trzyma on lód w głębokich dołach, które otwiera się jedynie przy zachowaniu niezwykłej ostrożności. W ten sposób uniemożliwia latem ucieczkę zimna. Zimnu uniemożliwia się wydostanie i wywołanie niszczącego mrozu oraz zderzenie się z przeciwnymi siłami, które teraz właśnie dominują. Jednakże książę przechowuje jednocześnie zasadę zimna, której panowanie musi pewnego dnia powrócić. Spożywając lód i rozdzielając go między innych, może także złagodzić sobie i swym bliskim nadmierny upał. Uzyskuje więc dla swego kraju, dla swych ludzi, a przede wszystkim dla siebie samego zrównoważone dawkowanie sił, które utrzymują życie świata. Nie może odtąd zdarzyć się „ni upał niewczesny zimą, ni latem niszczące mrozy, ni wiatr lodowaty na wiosnę, ni deszcze złowróżbne jesienią [...] i nikt nie znajdzie śmierci przedwczesnej".[18] Władca powinien przede wszystkim czuwać nad swym zdrowiem. Jego zdrowie jest zdrowiem jego kraju. Nic nie ma takiego znaczenia, jak sposób, w jaki on się odżywia. „Niechaj tylko książę spożywa cenne pożywienie!" [19] Książę żywi się samą istotą. Jego pożywienie jest tak ułożone, by wcieliły się w niego wzięte z rzeczy o właściwym czasie wszystkie specyficzne jakości, z których każda odpowiada jednej porze roku i każda jest symbolem jednego z kierunków świata. W ten sposób zdobywa on duszę zwierzchnika: cnotę skuteczną o każdym czasie i we wszystkich kierunkach. Sprawia, że rosną stada w jego domenie, że kwitną owoce ziemi, gdy baczy, by wiosną jeść baraninę (baran = = zwierzę wschodu) i żyto, latem zaś fasolę i kurę (południe), jesienią psa (zachód) i nasiona oleiste, zimą zaś proso i wieprzowinę (wieprz = północ).[20] Lecz gdy jest zwierzchnikiem niedoskonałym, gdy zapomina o umiarze (*tsie*), gdy gardzi harmonią (*ho*), gdy nie umie połączyć w sobie „cierpkiego, kwaśnego, słonego i słodkiego", a przede wszystkim gdy zbliżając się nierozważnie do kobiet (które są *in*) kompromituje siłę męską (*jang*), która jest w nim, staje się on ofiarą (*ku*), która jest okupem za wszelką

przesadę, szkodliwym efektem nadmiernych desakralizacji, nieszczęściem i chorobą (tym groźniejszą, im duch jego jest silniejszy), złem w pełni swych sił.[21] Gdy jest władcą zbrodniczym i niegodnym, nie będzie nawet zdolny znieść obowiązkowych sakralizacji, które dają tę właściwą moc i cnotę, lecz które dla niego staną się śmiertelną trucizną. Księciu Kingowi z Tsin, który wykraczając poza zakres swej władzy chciał wytępić całkowicie jeden z rodów w swym państwie, powiedział pewien wróżbita, że nie będzie mógł zjeść żyta z nowych zbiorów. Gdy nadeszła pora i gdy winien był je spożyć, „jego brzuch wzdął się natychmiast. Udał się na stronę, padł i zmarł." I na odwrót, mądry książę „doprowadza do pokoju swe serce" spożywając wywar, w którym łączą się „woda, ogień, ocet, siekane mięso, sól, śliwki i surowe ryby". „Szef kuchni doprowadza (to wszystko) do harmonii określając proporcje wedle smaku", dodając to, czego brak niektórym produktom żywnościowym, łagodząc to, czego inne mają w nadmiarze. Dzięki takiej ostrożności władca uniknąć może nieszczęścia, które mogłoby sprawić, iż nie byłby on zdolny do „stania na straży Ołtarza Ziemi i Zbiorów".[22]

Ołtarz Ziemi, zwykły kwadrat ziemi włączony do rezydencji książęcej, zawiera w sobie całą cnotę (*tao*) ziemi pańskiej.[23] Jest on tożsamy z ojczyzną. Ojczyzna nie istnieje, jeżeli ołtarz ten zamieni się w bagno. W jego obronie wszyscy wasale powinni umieć ponieść śmierć, a książę winien być pierwszy. Wasale mają obowiązek dać się zabić za księcia tylko w przypadku, gdy ten żyjąc jak prawdziwy pan utożsamił swą duszę z duszą swej ojczyzny. Ołtarz Ziemi jest niejako dublowany przez Ołtarz Zbiorów.[24] Jako zwierzchnik wojowników i pan rolników, władca zapewnia wieczne trwanie ojczyzny i przetrwanie mieszkańców jedynie wtedy, gdy ze wszystkich sił swej wielkiej, pełnej i zrównoważonej duszy sprawia, że w kraju następują po sobie dobre zbiory. Czas wykona swe prace w porządku, a ziemia da obfite owoce, jeżeli władca ze środka swego miasta umiał brać udział w rytmie pór roku i rytmie prac na roli. Dlatego też miejski bóg zbiorów, należący do władcy, jest w stanie sprawić, by pola wydawały owoce.[25]

Przez święte prace władca wzbogaca swą domenę. Z drugiej zaś strony cała domena przyczynia się do wzbogacenia jego duszy. Z pól i ich produktów czerpie on obfity zasób cnót. Czerpie również inne cnoty — i to nie mniej obfite — z terenów polowań, z łowisk, z odległych marchii, gdzie posiada on zasób zwierzyny i zagrody hodowlane. Jest „zjadaczem mięsa". Podczas gdy dusza chłopa, skąpo żywiona owocami i ziarnem, nie ma siły, by wyjść poza śmierć i wraca do materii, mieszając się — skoro tylko odda ostatnie tchnienie — z siłami ziemi i kiełkowania, dusza władcy „stawszy się żywotną, dzięki zużyciu wielkiej ilości esencji istot", może zdobyć „istotną moc", która jej pozwala na przekroczenie śmierci i trwanie jako „istota duchowa (*szen-ming*)".[26] Mężczyzna czy kobieta z pospólstwa tracą

wszelkie istnienie, gdy umierają u schyłku swego życia. Jeżeli śmierć ich zaskoczy, gdy pozostał im jeszcze zasób tchnienia, wyzwala on wraz z nim, z owym rozpraszającym się w krótkim czasie tchnieniem, duszę, której wątła moc może co najwyżej wyczerpać się w kilku złośliwych kaprysach. Zupełnie inaczej jest w przypadku duszy pańskiej. Prawdę mówiąc, jedynie panowie mają duszę we właściwym sensie tego słowa. Duszy tej nie zużywa wcale starość. Wzbogaca się ona jeszcze. Władca przygotowuje się do śmierci objadając się wykwintnymi potrawami i napojami, które przywracają życie. Je „bogatą fryturę", pije wino zmieszane z pieprzem, które „podtrzymuje siły starców o długich brwiach". W ciągu swego długiego życia przyswaja sobie wielką ilość esencji. Przyswoił sobie ich tym więcej, im państwo jest większe i bogatsze. Zwiększył substancję, choć jego przodkowie już mu zostawili bogatą, ponieważ oni sami byli panami sytymi mięs i dziczyzny. Gdy umiera władca, jego dusza nie rozpraszając się jak dusze pospólstwa wydobywa się z ciała pełna sił. Miast się rozpuścić, zmieszana z nieokreślonymi siłami ziemi-żywicielki, może wejść w posiadanie ciała zwierząt, które stanowią szlachetny obiekt polowania, jak niedźwiedź czy odyniec.[27] Stanie się okrutna, jeżeli władca był istotą bez umiaru i jeżeli zmarł wcześniej niż na to zasłużył. Jeżeli jednak zwierzchnik wiódł życie pańskie, zgodne z regułami, jeżeli umarł na koniec długiego swego losu, wedle rytuału swego kraju, w swym mieście, pałacu i komnacie, jego dusza uszlachetniona jeszcze i oczyszczona przez pokutę żałobną, posiada po śmierci moc pełną dostojeństwa, lecz pogodną. Posiada dobroczynną siłę ducha opiekuńczego zachowując w pełni trwałą i świętą osobowość. Jest duszą przodka.

Oddawana jej będzie cześć w świątyni położonej nie opodal Ołtarzy Ziemi i Zbiorów. Uroczystości związane z porami roku zapewnią jej uczestnictwo w życiu przyrody i w życiu kraju. Oddaje się więc jej cześć wiosną, gdy rosa zwilża ziemię, i jesienią, gdy tworzy się biały szron.[28] Gdy łowy są udane, dusza się posila. Gdy zbiory są słabe — pości. Dusza przodka trwa i istnieje, żywiona ziarnem zbieranym na świętych polach w czasie pańskich żniw, mięsami pochodzącymi z hodowli władcy i przygotowanymi w książęcej kuchni, zwierzyną upolowaną na marchiach i ofiarowaną przez myśliwych Ołtarzowi Ziemi. Jednakże, mimo że ma ona tak bogatą osobowość, jaką może posiadać jedynie dusza zwierzchnika, nadchodzi przecież chwila, w której osobowość ta rozprasza się i gaśnie. Po kilku pokoleniach tabliczka, z którą właściwy rytuał związał tę duszę, traci prawo do oddzielnego sanktuarium. Podobnie jak i tabliczki najstarszych przodków, o których pamięć już uleciała, usuwa się ją do kamiennej skrzyni, która jest przechowywana w sali poświęconej najstarszemu z przodków. Przodek, którego wyobraża dana tabliczka i którego imię ona nosi, przestaje być żywiony jako władca, jako duch opiekuńczy, wyposażony w silną i wyraźną

osobowość. Jego los dobiegł kresu, skończyła się jego rola przodka. Cześć, którą mu oddawano przez długie lata, powoduje, iż rola ta unika losu zwykłych plebejuszy. W końcu i ona także wraca do tłumu bezosobowych sił całkowicie zmieszanych, które stanowią wspólny los lenna i rodu książęcego. Jak anonimowe siły ziemi jest ona żywiona jedynie surowym mięsem. Powróciła do masy rzeczy świętych, stanowiących globalną duszę kraju, którą władca przedstawia sobie pod postacią pierwszego z przodków, wyposażoną w mityczne cechy bohatera-założyciela. Przypisuje mu wszystkie zasługi wynalazcy i demiurga. Niezależnie od tego, czy zagospodarował on ziemię, pokonał wody, opanował ogień, wypędził bestie, wykarczował ziemię, wynalazł uprawę zbóż, udomowił konie, niezależnie od tego, że Wielki Przodek dał dowód cnoty (*te*), którą odziedziczył po nim jego ród i która dała mu godła, lenno, nazwisko, przeznaczenie — historia oficjalna przedstawia go jako zasłużonego wasala, który otrzymał inwestyturę władcy.

Władca feudalny, spadkobierca bohaterskiego przodka, którego sława opiewana w świętych hymnach rodowych promieniuje aż na niego samego, pan Ołtarzy Ziemi (spora liczba założycieli została uznana za bogów Ziemi lub też Zbiorów) i posiadacz świątyń, w których ceremonie odbywane z okazji pór roku przyczyniają się do odżycia silnej osobowości jego bezpośrednich przodków, jest przyobleczony w świętość, narzucającą jego poddanym i jemu samemu budzącą lęk etykietę.

Dostojna siła, ożywiająca zwierzchnika, jest siłą mityczną, której napięcie jest najwyższe i która jest w szczególny sposób zaraźliwa. Normalnie działa ona przez zwykłe promieniowanie, lecz by tak było, musi pozostawać skoncentrowana i czysta. W sytuacjach wyjątkowych musi być użyta w pełni swych mocy i dlatego jest konieczne, by w toku zwykłych dni nie ulegała żadnym stratom. Pośród swego dworu władca żyje więc odizolowany i bierny. Wasale „tworzą barierę". Chronią oni swego pana przed wszelkimi mogącymi go skalać zbliżeniami. Działają w imieniu władcy przyczyniając się do wzrostu jego prestiżu, który sam pozostaje nie tknięty. Dwór troszczy się o to, by władca przebywał w czymś w rodzaju wspaniałej kwarantanny, z której promieniuje sława.

W sensie dosłownym władca jest człowiekiem, do którego nikt nie mówi, nawet w trzeciej osobie. Mówi się tylko do „jego sług" i to tak dalece, że wyrażenie „(ci, którzy są) u dołu stopni (tronu i do których ośmielam się mówić)" w Chinach cesarskich nabrało znaczenia „Wasza Wysokość".[29] Nie mówi się do władcy. Mówi się w jego obecności, a gdy udziela mu się p o ś r e d n i o rad, trzeba to robić „omownie".[30] Tchnienie podłego głosu nie może skalać czystości książęcej. Świętość książęca nie może być poddana obeldze napomnienia czy bezpośredniej rady, choćby te miały być najsłuszniejsze, ponieważ przychodzą one z dołu. „Spoglądać wpatrując się

ponad głowę, to tyle co być aroganckim; spoglądać poniżej pasa, to tyle co dawać wyraz smutkowi; spoglądać z boku, to dawać wyraz złym uczuciom." Oczy wasala nie mogą być utkwione w księciu „wyżej niż dolna część jego podbródka, lecz winny być skierowane prosto na niego".[31] Każdy winien się poddać bezpośredniemu wpływowi cnoty, która oświetla oczy władcy. Nikt nie ośmieliłby się jednak znieść ich rozbłysku. Nikt nie może ośmielić się zmieszać swego spojrzenia z tym świętym spojrzeniem. Służbie księcia narzucono niezwykle ścisłą dyskrecję. W obecności swego pana urzędnik winien „pozostawać z pochylonym ciałem, przy czym końce pasa winny zwisać ku ziemi, stopy winny niejako deptać dolny skraj szaty. Broda winna być wyciągnięta jak otwór rynny na dachu; ręce winny być złożone tak nisko, jak to możliwe." Skryba, który by w obecności księcia ośmielił się „strząsnąć pył ze swych ksiąg" lub choćby tylko „uporządkować je", wróżbita, który by „trzymał odwrócone górą ku dołowi pałeczki krwawnika" lub „odłożył na bok skorupę żółwia", zasługuje na karę.[32] Tam gdzie ma przebywać książę, wszystko musi być w porządku i czystości. Najbliżsi jego wasale (wielcy dostojnicy) nie zapominają nigdy, by pięć razy dziennie myć ręce. Przed stawieniem się u władcy „oczyszczają się oni poszcząc surowo; nie wchodzą do apartamentów kobiecych; myją włosy i ciało".[33] Ten, kto podaje władcy przygotowane potrawy, musi uzbroić się „w rośliny o smaku ostrym, gałąź brzoskiwini i miotełkę trzcinową".[34] W ten bowiem sposób złe wpływy, które w swej niegodności musi on przywlec ze sobą, mogą być oddzielone od pożywienia przeznaczonego na wniknięcie w świętą substancję władcy.

Na dworze, gdzie panuje drobiazgowa etykieta, książę oddzielony od wszelkich skalań, które mogłyby zbrukać jego świętość, sam poddaje się jeszcze bardziej drobiazgowej etykiecie. Otacza go cały dwór, a każdy z jego wiernych towarzyszy musi przy najmniejszym uchybieniu przywoływać go do porządku. Kronikarze są obecni, by notować najdrobniejszy z jego gestów, najmniej ważne z jego słów. Żyje on pod ciągłą groźbą historii. Najbłahszy z jego czynów, jako pochodzący od władcy, obfituje w nieobliczalne konsekwencje. Zwierzchnik nie może ni grać, ni żartować. To, co on uczyni, jest uczynione; to, co on powie, jest powiedziane.[35] Winien słuchać jedynie muzyki poddanej ścisłym regułom; winien trzymać się bardzo prosto; może usiąść jedynie w sposób prawidłowy na właściwie rozłożonej macie; nie może jeść innych posiłków niż te, które przyrządzono wedle określonych reguł; może iść tylko krokiem w najwyższym stopniu odmierzonym. Przezorność jest jego pierwszym obowiązkiem. W okolicznościach, w których zwykły szlachcic idzie krokami długości dwóch stóp, a wielki dostojnik krokiem długim na jedną stopę, długość kroku władcy nie może przekroczyć pół stopy.[36] Podczas gdy w jego obecności wierni, ożywieni wielkością służby księciu, śpieszą się, ponaglają się, wydają się lecieć, „idą z łokciami

rozstawionymi jak skrzydła ptaków", władca, którego prestiż skazuje na powagę w bezruchu, winien pozostawać w bezruchu, bezczynny i prawie niemy.[37]

W czasie narad władca ogranicza się do powiedzenia „tak", lecz owo książęce „tak" jest dekretem, który wywiera wpływ na los. O ile książę wypowiadając się musi wyrażać swe myśli za pomocą uświęconych formuł, o tyle historia pokazuje, że los państw uległ zmianie dlatego, że taki to a taki zwierzchnik wtedy to a wtedy mówiąc o sobie użył tego z zaimków osobowych dozwolonych dla władcy, który w danej sytuacji był odpowiedni lub nie.[38] Kraj Sung zasłużył sobie na pomyślność, gdyż jego książę w czasie powodzi odpowiadając na wyrazy współczucia, wpadł na szczęśliwy pomysł użycia dla określenia siebie samego wyrażenia „mały sierota", a nie wyrażenia „człowiek małej cnoty". Lecz (i jest to fakt znamienny) książę nie uczynił tego z własnego wyboru: usłuchał on rady pewnego doradcy.

Olśniewająca, lecz nietrwała cnota władcy pozostaje w nim, jeżeli jest utrzymywana przez życie dworskie i etykietę. Uwięziony w pałacu, związany etykietą władca panuje jedynie pod warunkiem pozostawania biernym, nie rządząc niczym w szczegółach, nie kierując administracją. Działa on tylko przez prostą skuteczność swego prestiżu. Prawdziwa aktywność jest sprawą jego wasali. Władza książęca zasadza się na posiadaniu przez władcę cnoty, której istota jest religijna i magiczna. Jest to w mniejszym stopniu władza rozkazywania niż władza ożywiania. Władca jest zwierzchnikiem hierarchii, a nie zwierzchnikiem państwa.

PRZYPISY

[1] *Li-ki*, C, I, s. 328.
[2] Ibid., I, s. 264 i nn.
[3] Ibid., I, s. 276.
[4] Ibid., I, s. 274.
[5] Odmienną interpretację wyrazu *ming* daje Maspero w *Le mot ming*.
[6] Granet, *Danses et légendes...*, s. 159, przyp. 2.
[7] SMT, IV, s. 250, oraz *Tso-czuan*, C, I, s. 317.
[8] SMT, IV, s. 179.
[9] Granet, *La religion des Chinois...*, s. 143 i nn.
[10] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 197.
[11] Ibid., s. 79.
[12] *Szy-king*, C, s. 44.
[13] SMT, IV, s. 424.
[14] Ibid., IV, s. 304.
[15] *Tso-czuan*, C, II, s. 50.
[16] *Czou-li*, Biot, *Le Tcheou li ou les rites des Tcheou*, t. I, s. 201, oraz SMT, I, s. 243 i 247. Właściwą stolicą jest ta, wokół której miary odległości „są stałe", tj. taka, która znajduje się w samym środku czystej przestrzeni.
[17] *Szy-king*, C, s. 196.

[18] *Tso-czuan*, C, III, s. 71.
[19] SMT, IV, s. 225.
[20] *Li-ki*, C, I, s. 332 i nn.; I, s. 641; *Tso-czuan*, C, III, s. 37.
[21] *Tso-czuan*, C, II, s. 85.
[22] Ibid., III, s. 325.
[23] Ibid., III, s. 38, oraz 325.
[24] *Li-ki*, C, I, s. 587.
[25] Granet, *La religion des Chinois...*, s. 68 i nn.
[26] *Tso-czuan*, C, III, s. 142; Granet, *Danses et légendes...*, s. 18.
[27] *Tso-czuan*, C, I, s. 143, oraz III, s. 138.
[28] *Li-ki*, C, II, s. 270.
[29] *Tso-czuan*, C, II, s. 206.
[30] *Li-ki*, C, I, s. 96.
[31] Ibid., I, s. 104.
[32] Ibid., I, s. 704, oraz 706.
[33] Ibid., I, s. 685.
[34] Ibid., I, s. 715.
[35] SMT, IV, s. 251.
[36] *Li-ki*, C, I, s. 719.
[37] Ibid., I, s. 720.
[38] *Tso-czuan*, C, I, s. 153.

Rozdział III

ŻYCIE PUBLICZNE

Władca przewodzi dworowi swych wasali i wysyła ich na wojnę. Dwa główne obowiązki wasala to rada i służba wojskowa. Życie dworskie sprawiło, że moralność szlachecka stała się bardzo wyrafinowana. Powstała ona jednakże w życiu obozowym. Toteż porządek wojskowy stoi u podstaw ładu cywilnego.

SZLACHTA W WOJSKU

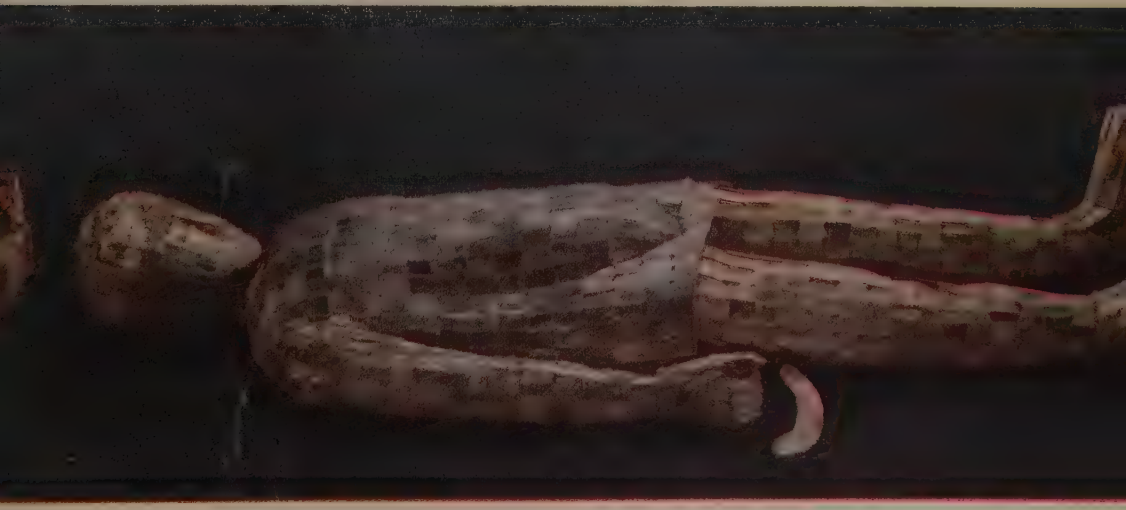
Przewaga porządku wojskowego przejawia się w pewnej znamiennej zasadzie. Oto spis ludności, który prowadzi do szczegółowego określenia rang ludzi i danin należnych z ziemi, jest sprawą wojskową. Z tego właśnie względu wydaje się on dziełem budzącym lęk i prawie złowrogim. Decyduje o losie kraju. Jedynie zbyt skłonny do prowadzenia wojen władca rozmyśla bez zewnętrznego przymusu o przeprowadzeniu spisu ludności, który się równa brutalnemu aktowi przejęcia dowodzenia i wzięcia w posiadanie. Normalnie odpowiedzialność za tak zuchwały czyn powinna być przerzucona na człowieka, który całe swe życie poświęcił sprawom wojny. Minister Wojny („i to jest właściwe")[1] jest więc obarczony wyznaczaniem kontrybucji, liczeniem zbroi i broni. W tym celu wciąga on do spisu tereny upraw, lasy górskie, mokradła i jeziora, góry i wzgórza, ziemie położone nisko lub ziemie zasolone, zatopione wodami marchie i rozlewiska wodne. Dzieli płaskie tereny między groblami, dokonuje podziału pastwisk i ziem uprawnych. Dopiero potem określa kontrybucję, której należy dostarczyć. Ustala liczbę wozów i koni, a także liczbę jadących wozami wojowników, piechurów, którzy im towarzyszą, pancerzy i tarczy. Operacje spisu majątku i spisu ludności są więc nierozłączne. Obowiązki wojskowe ciążą zarówno na ziemiach, jak i na ludziach. Wydają się one spadać na ludzi w zależności od posiadanych przez nich ziem, a także w zależności od ich charakteru i wartości. Chłopi dostarczają armii tylko piechurów. Wa-

sale, posiadacze domen, na które składają się tereny polowań i pastwiska, zobowiązani są do wyposażenia ustalonej liczby wozów bojowych. Liczba ta jest miarą ich lenna i miarą ich godności.

Dokonać spisu ludności, to tyle co poddać kraj prawom wojny. Ten akt zuchwalstwa, którego celem jest odmienienie losu, winien być zrównoważony gestem umiarkowania. Toteż spisowi ludności towarzyszą akty uwolnień i ekspiacji. Najbardziej charakterystycznym z nich są amnestie. „Po przeprowadzeniu wielkiego spisu ludności uwolniono dłużników, obdarzono hojnie wdowy i ubogich, amnestionowano winnych: armia była znów w pełni swego stanu liczebnego." [2] Armia składa się bowiem z jednej strony z ludzi, którym darowano karę pod warunkiem poświęcenia się śmiercionośnemu dziełu, a z drugiej strony z wasali, którzy są wojownikami z urodzenia i są z władcą związani całkowitym oddaniem. Gdy armia się zbiera, otwiera się arsenały i rozdziela się broń. W teorii bowiem broń należy do władcy, który przechowuje ją starannie zamkniętą, nie tyle ze zwykłej ostrożności, ile raczej z powodu tego, że emanuje ona niebezpieczną cnotę.[3] Nie należy jej brać, zanim się nie przygotuje postem do tego budzącego grozę kontaktu.[4] Post należy odbyć w świątyni przodków, a wywołuje on tak wielkie napięcie, że człowiek poszczący wierzy, iż wchodzi w kontakt ze swymi przodkami. Wydaje się, że przeczucia nachodzące w czasie czuwania przy broni przesądzają o losie kampanii. Ten, kto czuje wówczas, iż jego serce jest poruszone, wie, że przeznaczona mu jest śmierć. Obmycie broni we krwi daje jej nowe siły. Władca składa ofiarę. Armia wyposażona w broń gromadzi się wokół pagórka, stanowiącego Ołtarz Ziemi. Bogowie dróg zostają przebłagani i armia wyrusza w drogę.

Piechota jest słabo uzbrojona. Piechurzy są robotnikami ziemnymi i służbą. Idą „bez nadziei powrotu", pełni lęku maszerują i obozują na skraju lasu. Cały czas wypełnia im troska o konie, które — jak i samych siebie — żywią mleczem. Docierają do miejsca postoju opanowani szałem radości, iż jeszcze żyją, uginają się pod ciężarem bagażu, są popychani, jęczą bez tchu, zmuszeni do milczenia, gdy tylko utworzy się szeregi.[5] Szlachta jedzie na swych wozach bojowych, spokojna, przygrywając na lutniach. Jej krótkie i wąskie wozy składają się z otwartej z tyłu skrzyni, osadzonej na dwóch kołach.[6] Z przodu znajduje się zakrzywiony dyszel, do którego zaprzężone są dwa konie; boczne rzemienie utrzymują z obu stron dwa luzaki. Cztery konie zaprzęgu mają wędzidła, do których przymocowano po dwa dzwoneczki. Do wędzidła przymocowane są też lejce. Wewnętrzne lejce dwóch luzaków przymocowane są z tyłu do dwóch kółek umieszczonych z lewej i z prawej strony deski stanowiącej przód wozu. Pozostałych sześć lejc trzyma w ręku woźnica. Stoi on pośrodku wozu.[7] Dla zachowania równowagi z jego lewego boku (miejsce honorowe) stoi łucznik, a z prawego włócznik. Konie są ubrane w zbroję często pokrytą skórami dzikich zwie-

9. Zbroja grobowa. Nefryt łączony złotym drutem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.



rząt. Trzej ludzie z ekwipażu noszą szaty skórzane, zrobione z jednej lub kilku skór wołowych (lub skór nosorożca?). Zbroja jest powleczona werniksem. Na przodzie wozu umieszczono ochraniające wojowników trzy tarcze z lekkiego drzewa. Łucznik jest wyposażony w dwa łuki, umieszczone w tym samym kołczanie, łuki, które są nie napięte i przywiązane (by się nie zdeformowały) do bambusowej ramy. Do dyspozycji włócznika stoi kilka sztuk broni o długich rękojeściach zakończonych hakami lub trójzębami z metalu. Służą one do przebijania, a przede wszystkim do zahaczania i zrzucania z wozu nieprzyjacielskich wojowników, których zabija się na ziemi lub bierze w niewolę. W drodze wojownicy odpoczywają siedząc na podwójnej macie lub na skórze tygrysiej umieszczonej w skrzyni ich wozu. Nad nimi powiewają sztandary. Zbroje wojowników mają pełno wstążek i jedwabiu.[8] Werniks błyszczy. Łucznicy mają z kości słoniowej pokrowce na palce. Również z kości słoniowej zrobione są gryfy łuków. Łuki, kołczany, naramienniki i nagolenniki malowane są na żywe kolory. Na popręgach koni zwisają rzeźbione ozdoby. Wozy posuwają się majestatycznie, kierowane przez woźniców umiejących trzymać razem lejce i starających się prowadzić równo swe cztery zwierzęta, których ozdoby i dzwoneczki winny dźwięczeć zgodnie. Armia posuwa się wedle wybranych kierunków, w niewzruszonym, ustalonym rozkazem ordynku, jak gdyby idąc patrzyła zawsze na południe, podobnie jak jej dowódca. Na przedzie niesie się chorągiew z Czerwonym Ptakiem (południe); z tyłu niesiona jest chorągiew Ciemnego Wojownika (żółw lub wąż: północ); na prawym skrzydle (zachód) jest sztandar Białego Tygrysa; na lewym skrzydle (wschód) znajduje się sztandar Niebieskiego Smoka.[9] Piechurzy idący z prawej strony wozów mają obowiązek czuwania nad dyszlami; ci, którzy maszerują z lewej strony, zbierają trawy wzdłuż całej drogi.[10] Rozkazy wydawane są za pomocą sztandarów. Gdy armia ma rozpocząć marsz, daje się sygnał perzem (perz służy za ściółkę dla zranionych) — tak samo jak się go niesie na czele orszaku żałobnego, a także przed władcą, który się poświęcił na śmierć.

Armia obozuje, podobnie jak w marszu, rozstawiona wedle kierunków geograficznych. Obóz jest prostokątnym miastem, w którym drąży się studnie, wznosi się ogniska domowe; jest miastem, które ma swe główne bramy i które zamyka w swym obrębie tabliczki przodków i duchy ziemi. W środku staje legia, sformowana z osób bliskich księciu; z lewej i z prawej strony jest ona otoczona legionami.[11] Obozy tymczasowe otoczone są zwykłymi płotami, lecz gdy armia chce postawić pomnik swej sławy i wziąć kraj w posiadanie, buduje oszańcowany obóz, fortecę.[12] Jeżeli kilka armii obozuje razem, każda z nich dba o to, by stanąć w miejscu odpowiadającym kierunkowi geograficznemu swego rodzinnego kraju.[13] Gdy armia rozbija obóz, wszystko odbywa się tak, jakby całe miasto władcy przenio-

sło się tam wraz z wszystkimi świętymi siłami kraju rodzinnego. Naprzeciw tego miasta wznosi się miasto wroga, obóz przeciwnika.

W obozach tych rozpoczyna się następnie coś w rodzaju okresu wycofania, który przygotowuje bitwę. Dąży się do złamania cierpliwości wroga, rozpoznania czy jest on gotów na wielki wysiłek, odgadnięcia czy zaopatrzył się on w wielki zasób ziarna i zapakowanych w worki suszonych jarzyn, a wreszcie zbadania czy ma on zamiar odnieść zwycięstwo, czy też jego celem jest tylko demonstracja siły. Czasami armie ustawiają się w szyku bojowym, lecz ani jedna, ani druga nie rusza do walki. Każda z nich oczekuje pomyślnego dnia, którego wypatrują wróżbici. Wymieniają oni posłów dla ustalenia godziny spotkania. Mniej lub bardziej stanowczy głos posła informuje o zdecydowaniu przeciwnika.[14] W każdym z obozów, obserwowanym przez przeciwnika, następują jedne po drugich zgromadzenia wojskowe. Są to parady religijne i wojskowe, w czasie których podkreśla się wolę zwycięstwa.[15]

W armii Tsin (na którą z wysokości wieży spogląda książę Cz'u i jeden z jego oficerów) ludzie biegają w prawo i w lewo. Co oni robią? — Zwołują oficerów. — Gromadzą się w środku obozu (wokół dowódcy). — Będą obradować. — Wznoszą namiot. — Przed tabliczkami zmarłych książąt Tsin będą zasięgać rady żółwia. — Zwijają namiot. — Książę Tsin wyda rozkazy. — Wydają głośne okrzyki [...] Wznosi się chmura pyłu [...] — Zatykają studnie [...] Niszczą ogniska [...] Formują szeregi. — Wsiadłszy na wozy, łucznicy z lewa, włócznicy z prawa, wszyscy biorą do ręki broń, po czym zsiadają. — Idą wysłuchać mowy (dowódcy). — Czy będą walczyć? — Nie można tego wiedzieć [...] Wsiadają znów na wozy, po lewej i po prawej, a następnie jeszcze raz wszyscy zsiadają. — Będą się modlić o to, by z bitwy wyjść cało.

Ta modlitwa (*tao*) towarzyszy tragicznemu gestowi i przysiędze, którymi zwierzchnik skazuje ostatecznie armię na walkę. Daje on swym przodkom drogie kamienie: taki jest bowiem zastaw żądany od tego, kto prosząc o opiekę, musi w zamian za nią złożyć w ofierze najcenniejsze z dóbr, jakie posiada, i rzucić na szalę swe ciało, swe życie. Władca rozpoczyna od usprawiedliwienia swej wyprawy. Ma ona jedynie za cel ukaranie wichrzycieli i winnych.

Gotów do walki trzymam włócznię! Ośmielam się was ostrzec! Niechaj nasze nerwy nie zostaną nadwerężone! (Niechaj) nasze kości nie zostaną złamane! (Niechaj) nasze twarze umkną przed ranami! Naszym celem jest dokonanie wielkiego dzieła! Czynimy to, by nie przynieść ujmy waszemu honorowi, o nasi przodkowie! Długie życie (*ming*: przeznaczenie) to nie to, o co proszę! Nie ośmielę się zatrzymać nefrytów przy mym pasie!

Gdy wojownicy wysłuchawszy mowy władcy i związawszy się z nim przysięgą widzą wreszcie, iż przeznaczono im los straszliwy, najodważniejsi

walczą ze sobą o pierwsze laury. Idą wyzwać wroga, w którym już widzą winnego, wroga, którego klęska ma dowieść, iż jest on winny. Bitwa jest więc próbą losu. Pierwsze ruchy bronią to skuteczne przepowiednie. Na początek chodzi o to, by zdobyć przewagę. Od samego początku bitwy losy są zdecydowane. Od początku wiadomo także, jaka jest stawka, a także i to czy będą to tylko zawody kurtuazyjne, których celem jest zyskanie prestiżu, czy też będzie to walka na śmierć i życie, kończąca się całkowitym triumfem lub bezapelacyjną klęską.

Jeżeli w przeciwniku nie widzi się rywala, lecz prawdziwego wroga, jeżeli chce się go uznać za pozostającego poza prawem chińskim i ukarać jak barbarzyńcę, jeżeli zamierza się obalić dynastię, której czas minął i której władanie jest szkodliwe, lub państwo barbarzyńskie czy też pozostające w stanie upadku, wówczas dla rozpoczęcia bitwy wysłać trzeba zdecydowanych na śmierć junaków.[16] Jest to rola zarezerwowana dla amnestionowanych, teoretycznie prowadzonych przez ministra wojny. Wobec wroga mają oni podciąć sobie gardło i wydać wielki okrzyk. Na skutek tego zbiorowego samobójstwa wyzwalają się wściekłe dusze. Dusze te wiążą się z wrogiem jako złowieszczy los. Pojedynek będzie straszliwy, nie musi jednak być pojedynkiem na śmierć i życie, jeżeli dla zachęty wyśle się do przeciwnika wóz, na którym łucznik „przedostanie się przez szańce, zabije nieprzyjaciela, utnie mu lewe ucho, po czym wróci".[17] (Rozpoczynając składanie ofiary, dla zwrócenia uwagi bogów i poświęcenia im tej ofiary należy z jej ucha utoczyć ozdobionym dzwoneczkami nożem pierwsze krople krwi.) Od pierwszego natarcia nieprzyjaciel jest przeznaczony na ofiarę ekspiacyjną po bitwie. Nie jest on jednakże nieodwołalnie przeznaczony na ofiarę całkowitą. Bogowie dopuszczają substytucję ofiar. Zwycięzca może zgodzić się na wykupienie pokonanego. Istnieją ponadto jeszcze bardziej humanitarne sposoby wyzwania do bitwy. Ujawniają one po prostu pragnienie zdobycia tylko prestiżu i sławy, a nie zamiar dokonania podboju, czy choćby uzależnienia od siebie. Niezależnie od tego czy przeciwnicy stoją naprzeciw siebie, czy też jeden z nich rozbił obóz pod murami wrogiego miasta, obie armie znajdują się w swoich miastach, których szańce są równie święte jak mury rodzinnego grodu. Dla zadania przeciwnikowi pierwszego, decydującego o wszystkim ciosu wystarczy, by wóz ruszył w pełnym pędzie i pochylonym sztandarem „musnął szańce wroga". Można też spalić drzewa świętych zagajników, otaczających miasto przeciwnika.[18] Mniej poważny, lecz równie skuteczny, jest zuchwały gest wojownika, który wystąpi z szeregu i z zimną krwią policzy szpicrutą deski w bramie.[19] Gdy wróg poczuje się zlekceważony, gdy znieważone zostaną mury jego miasta, rezygnuje on z poddania się losom bitwy.

Rozpoczynając się od zuchwalstw, które mają mniej lub bardziej brutalnie potwierdzić siłę ducha, bitwa, oblężenie czy też walka na otwartej

przestrzeni są tylko zmaganiem sił moralnych. Ludzie walczący pieszo, mając nietrwałe dusze prostaków, nie odgrywają żadnej roli w tym zamęcie przeznaczeń, w którym ścierają się ze sobą szlachetne załogi wozów, walczą ze sobą sztandary i zmagają się honory.

Wasale obu armii nie są dla siebie nieznajomymi. Prawie wszyscy pełnili niegdyś misje w kraju przeciwnika. Byli przyjmowani jako goście. Gdy więc rozpoznają swe sztandary, wymieniają wyniosłe uprzejmości. Na wypadek, gdyby przeciwnikowi brakowało żywności „dla ludzi z jego świty", ślą mu dzban wina, prosząc, by je wypił i posilił się. Wino to pije się ceremonialnie przypominając sobie owo prześciganie się w uprzejmościach z czasów pokoju.[20] Przeciwnicy pozdrawiają się skłaniając się trzykrotnie, lecz nie klękają (gdyż są w zbroi). Zsiadają ze swych wozów, zdejmują hełmy, skoro tylko spostrzegą wielkiego dowódcę nieprzyjaciela.[21] Nikt nie odważy się zaatakować władcy, gdyż „ten, kto by go musnął, zasługuje na karę". Walczą tylko z równymi sobie.

Powinni walczyć uprzejmie. Załoga, która ma właśnie pojmać inną załogę, pozwala jej uciec, jeżeli jeden z wojowników nieprzyjacielskich wykaże się dobrymi manierami i natychmiast złoży okup w postaci właściwych uprzejmości. Pewien łucznik z kraju Cz'u znajdując się w niekorzystnej sytuacji widzi, że jeleń zagradza drogę jego wozowi. Strzela więc do jelenia ostatnią strzałą. Włócznik z tej załogi zsiada natychmiast z wozu, bierze zabitego jelenia i ofiarowuje go wojownikom z kraju Tsin: „Nie jest to okres polowań, czas składania w darze dzikich zwierząt jeszcze nie nadszedł. Pozwalam sobie jednak ofiarować tego jelenia, by go zjedli ludzie z waszej świty." Wróg wstrzymuje atak wykrzykując: „Oto z lewej strony stoi znakomity łucznik, z prawa zaś jest włócznik mówiący pięknym językiem. Oto prawdziwi szlachcice!" [22]

Wymienia się nie tylko podarunki w postaci pożywienia i napojów, lecz także i broń.[23] Prestiż zdobywa się łatwiej szlachetnymi gestami niż uporem czy wiedzą wojskową. Wojownicy, którym w czasie ćwiczeń przygotowawczych udało się przestrzelić za jednym razem siedem zbroi i którzy chwalą się swym czynem, słyszą takie oto słowa dowódcy: „Sprowadzicie na kraj wielkie nieszczęście! Jutro strzelając zginiecie jako ofiary własnej sztuki!" Nawet wtedy, gdy zwycięstwo dowiodło już świętości sprawy i gdy ma się jedynie do czynienia z uciekinierami — to jest z winnymi — szlachetny wojownik nie może pozwolić sobie na zabicie więcej niż trzech ludzi. Co więcej, gdy wypuszcza on z łuku swe strzały, może strzelać z zamkniętymi oczyma, bowiem strzały trafią wroga, jeżeli tego chce los.

W wirze walki rozwaga winna zawsze ustępować uprzejmości. Dwa wozy pędzą na spotkanie. Jeden zawraca. Dowódca wroga wykrzykuje natychmiast nazwisko dowódcy wozu, który — jak się zdaje — chce uniknąć walki. Wyzwany wraca do walki starając się strzelić. Jego przeciwnik

jest już gotów do strzelania, toteż musi on odwołać się do czarodziejskiej cnoty swych przodków, by odwrócić od siebie nieszczęście. Kiedy jednak przeciwnik zamierza strzelić po raz drugi, wyzwany woła: „Jeżeli nie pozwolisz mi wymieniać (mych strzał z twoimi), to będzie to ohydne z twej strony!" Przeciwnik, do którego honoru odwołano się, cofa już przygotowaną strzałę i w bezruchu czeka na śmiertelny cios.[24]

Oszczędzanie przeciwnika jest aktem wspaniałomyślności. Odważne wystawianie się na niebezpieczeństwo jest czymś pięknym. Najwyżej ceni się poświęcenie się za dowódcę. Jeżeli wóz tego ostatniego utknie w błocie lub jest zbyt ściśnięty, wierny wasal starać się będzie jak najszybciej zastąpić swego pana. Zajmie jego miejsce w wozie ozdobionym sztandarem dowódcy.[25] Szlachetny wojownik nie zgodzi się na porzucenie swego sztandaru nawet wówczas, gdy trzeba umknąć pościgowi.[26] Dopóki sztandar powiewa, trzeba iść wolnym krokiem lub marszem ku szańcom nieprzyjaciela. Nie ucieka się z rozwiniętym sztandarem i jest to uznane za największą hańbę, gdyż do boju idzie się po to, by okryć sławą swe godło. Ryzykować że się będzie pośmiewiskiem nieprzyjaciela, który może głośno wykrzyknąć nazwisko, czy też ryzykować że się zostanie wspaniałomyślnie przez niego oszczędzonym — oto najgorsze z nieszczęść. Dla zmazania takich czynów trzeba tyleż przebiegłości, co odwagi. W bitwie między krajami Tsin i Cz'u (w r. 596) jeden z wozów księstwa Tsin utknął w błocie i nie mógł się ruszyć. Sytuacja była beznadziejna. Nieprzyjaciel bawi się udzielaniem porad.

Jeden z wojowników z Cz'u mówi do woźnicy, by zdjął poprzeczkę (do której przymocowana była broń). (Poprzeczkę zdjęto), wóz (mógł) wprawdzie ruszyć, lecz posunął się tylko niewiele. (Wówczas) inny z wojowników z Cz'u mówi do woźnicy, by ten zdjął sztandar i obniżył jarzmo. (Gdy sztandar zdjęto), wóz mógł (wreszcie) wyjechać z dziury. Wtedy woźnica powiedział odwracając głowę, (by odpłacić za znieważające rady i przynoszącą dyshonor łaskę, której mu nie szczędzono): „Nie jesteśmy, jak ludzie z waszego kraju, zaprawieni w (sztuce) uciekania!"

W czasie bitwy kpiny z nieprzyjaciela są ważną grą. Drwi się także ze swych towarzyszy wspomagając ich jednakże.

Czao Czan dał dwa najlepsze konie swemu starszemu bratu i swemu wujowi, by im pomóc w ucieczce. On sam wrócił z innymi swymi końmi. Natknął się na wroga, lecz nie mógł uciec. Opuszczając swój wóz poszedł pieszo przez las. Feng [inny wojownik tej samej armii] przeszedł (mimo niego) jadąc wozem wraz z synami. Powiedział im, by nie odwracali głów w tył [patrzeć z odwróconą głową na uciekającego Czao Czana byłoby dla niego poniżające]. Oni tymczasem odwrócili się i powiedzieli (zwracając się do uciekiniera po nazwisku): „Tam z tyłu jest stary Czao Czan!" Czao ogarnięty złością rozkazał im zejść (z wozu ich ojca) i pokazując im drzewo powiedział: „W tym oto miejscu położę was trupem!" (Musieli zsiąść), a ojciec ich (natychmiast) podał Czao Czanowi sznur, (by mu pomóc przy wsiadaniu) i uratować go. Nazajutrz ciała jego sy-

nów znaczyły wskazane miejsce. Wziąwszy ich obu (nieprzyjaciel) zaskoczył ich, (zabił) i przywiązał do drzewa.[27]

Walka to bezładny splot bezczelności, czynów szlachetnych, hołdów, zniewag, poświęceń, złorzeczeń, błogosławieństw i przekleństw. Jest to raczej turniej wartości moralnych niż zbrojne starcie armii; jest to raczej potyczka, która ma być miarą czci walczących. W czasie bitwy walczący starają się zyskać na wartości obniżając wartość innych i to nie tylko przeciwników, lecz również i ludzi ze swego własnego obozu. Bitwa jest tą wielką chwilą, w której każdy z wojowników daje dowód swego szlachectwa, dając ponadto dowód szlachetności swego księcia oraz sprawy jego i kraju. Ożywiający wasali duch solidarności, objawiający się często napastliwością i zawsze naznaczony pragnieniem przewodzenia, przejawia się w próbie bitewnej tak samo, jak i w próbach, które bitwę poprzedzają. Wasal traci swą rangę, jeżeli pozwoli się pokonać swemu towarzyszowi w pokojowych zawodach.[28] Minister wojny nie zasługuje dłużej na pełnienie swej powinności, jeżeli w grze pozwoli uznać się za pojmanego dając sobie zarzucić sznur na szyję.[29] Kto, chcąc zabić związanego jeńca, upuści swą włócznię, nie będzie nigdy włócznikiem. Zastępuje go z prawej strony wozu człowiek lojalny, który nie da się zastraszyć gromkim krzykom ofiary i z zimną krwią utnie jej lewe ucho. Ten zaś, kto się nie lęka ściągnąć na siebie mściwości powracającej duszy wroga, wiąże się dozgonnie ze swymi towarzyszami z załogi.[30]

Solidarność załóg leży u samych podstaw czci, i to tak dalece, iż wystarczy zabić woźnicę, by zdyskwalifikować na zawsze dowódcę wozu.[31] Solidarność, która stanowi o sile armii, składa się wprawdzie z elementów wspólnych całości, lecz zawiera również drobiazgową wrażliwość na punkcie honoru jednostki. Czang-ko i Fu-li, wysocy oficerowie z kraju Tsin, zostali obarczeni obowiązkiem wyzwania wroga do walki. Trzeba im woźnicy, który dobrze zna kraj i drogi. Żądają więc woźnicy z kraju Czeng, małego państwa pozostającego w sojuszu z księstwem Tsin w jego wojnie przeciw krajowi Cz'u. Zasięgają rady żółwia, który wskazał na Szy-küana, wysokiego urzędnika w księstwie Czeng. Rangi trzech wojowników są równe, lecz nie jest równy prestiż ich krajów. Szy-küan uprzedzony o niebezpieczeństwie, które może mu grozić, gdy pozwoli sobie dokuczać i traktować się jako niższy, zdecydował się bronić swej czci i honoru swego kraju. Udowodni on, że myli się przysłowie mówiące: „Małe wzgórze nie ma cyprysa ani jodły". Ekwipaż rusza w drogę.

Gdy Czang-ko i Fu-li byli w swym namiocie, pozwolili, by Szy-küan siedział na dworze [tj. odmówili mu wspólnego mieszkania]. Dawali mu jeść dopiero wtedy, gdy sami się już najedli [komunia infeudująca] [...] Gdy stanęli wobec wroga, Szy-küan bez uprzedzenia ich przynaglił konie. Dwaj (pozostali, którzy wsiadłszy do

wozu grali spokojnie na lutni, starali się pośpiesznie) wyciągnąć hełmy ze swych zawiniątek i włożyć je na głowę. Znalazłszy się na szańcach nieprzyjaciela, zsiedli z wozu. Każdy schwytał jednego człowieka, aby uprowadzić go jako niewolnika. (Lecz Szy-küan już) opuścił szańce nie czekając na nich. Z kolei opuścili je dwaj pozostali, wskoczyli do wozu, wyciągnęli łuki z pochew i wypuścili strzały. Gdy niebezpieczeństwo minęło, usiedli na powrót i grali na lutni [chcąc przede wszystkim pokazać doskonałe opanowanie]. (Po czym) powiedzieli do Szy-küana: „Panie [zwrócili się do niego tytułem, który mu przysługiwał, gdyż jego ród pochodził z domu książęcego, a Szy-küan swoim postępowaniem wymazał dystans, jaki chcieli oni wyznaczyć między nim a sobą] stanowimy części tej samej załogi: jesteśmy braćmi. Dlaczego dwukrotnie działałeś nie zasięgając naszej rady?" Szy-küan odpowiedział [skoro jego prestiż został odnowiony, winien był przyjąć skromną postawę]: „Z początku myślałem tylko o dostaniu się do obozu nieprzyjaciela, a następnie bałem się [Nie mam pretensji dorównać wam odwagą: ta formuła rozbraja uczucia zawiści]." Pozostali dwaj wybuchnęli śmiechem mówiąc: „Wasza Wielmożność jest bardzo prędki!" [32]

Widać więc, że w próbach, jakie narzuca poczucie honoru, lojalność przybiera często pozory zdrady.

Braterstwo broni ma jednak w sobie pewną dwuznaczność, gdyż wynikiem bitwy (i to w tym samym stopniu, co zwycięstwo lub klęska kraju) jest wywyższenie lub obniżenie prestiżu osobistego. I odwrotnie, uczuciami w równym stopniu przyjacielskimi, co wrogimi darzy się przypadkowego wroga, którego się zwalcza przede wszystkim dlatego, by ustalić przez to swą wartość we własnym obozie.

Poza przypadkami wyjątkowymi, gdy jest to wojna na śmierć, bitwa nie ma wcale za cel zniszczenia przeciwnika. Winna ona być walką kurtuazyjną. Książę Siang z Sung czeka w ordynku na bitwę, podczas gdy armia księstwa Cz'u przeprawia się przez rzekę.[33] Mówią mu: „Oni są liczni, my zaś jesteśmy nieliczni. Zanim zdołają się przeprawić, zaatakujmy ich!" Książę nie skłonił się do tej rady. Gdy przeprawa została zakończona, lecz armia Cz'u jeszcze się nie ustawiła w szyku bojowym, powiedziano księciu: „Trzeba ich zaatakować!" Odpowiedział: „Zaczekajmy, aż ustawią się w szyku bojowym!" Wreszcie zaatakował, został pobity i zraniony. Powiedział wówczas: „Dowódca godny tego miana [*kün-tsy*, to jest „książę", „szlachcic", „człowiek uczciwy"] nie (stara się) dopaść nieprzyjaciela w nieszczęściu. Nie każe on bić w bębny, gdy szeregi nie są jeszcze uformowane." I chociaż powiedziano wówczas księciu Siangowi, że tylko sukces zasługuje na pochwałę, historia przebaczyła mu liczne i poważne jego błędy, ponieważ w opisanej sytuacji myślał jedynie o ratowaniu swego honoru.

O zwycięstwie można mówić tylko wtedy, gdy po bitwie zwiększa się honor dowódcy. Wzrasta mniej, gdy dowódca zabiega jedynie o sukces (zwłaszcza gdy chce doprowadzić zwycięstwo do końca), więcej zaś, gdy da on wyraz swemu umiarkowaniu. Armie księstw Ts'in i Tsin spotkały się (w r. 614). Obie ustawiają się w szyku, lecz nie walczą. W nocy posłaniec

księstwa Ts'in przybywa, by zachęcić armię Tsin do przygotowań: „W obu armiach nie brak wojowników! Wyzywam was na spotkanie jutro rano!" Jednakże ludzie z kraju Tsin spostrzegli, że posłaniec wcale nie wpatrywał się w nich z uporem, a jego głos nie był pewny. Ts'in jest więc już z góry pokonane. „Armia Ts'in boi się nas! Rzuci się do ucieczki! Zepchnijmy ją nad Rzekę! Pewnym uderzeniem pokonamy ją!" A jednak armia Tsin nie rusza z miejsca postoju i przeciwnik może spokojnie zwinąć obóz. Wystarczyło, by ktoś powiedział: „Nie zabrać z pola walki zabitych i rannych — to nieludzkie! Nie czekać na odpowiedni moment, lecz dopaść nieprzyjaciela w niebezpiecznym przejściu — to tchórzostwo!" [34]

A oto jak powinien przemówić zwycięzca, któremu zaproponowano utrwalenie sławy przez wybudowanie obozu na miejscu odniesionego zwycięstwa i wzniesienie monumentalnego wzgórza na ciałach zabitych nieprzyjaciół: [35]

przyczyniłem się do tego, że dwa kraje wystawiły na słońce kości swych wojowników! To jest okrucieństwo! [...] (Nie ulega wątpliwości, że) w czasach pradawnych, gdy jaśniejący cnotą królowie pokonywali ludzi, którzy nie mieli szacunku (dla niebiańskiego ładu) i chwytali (tych, co byli jak) wieloryby (pożerające słabszych), wówczas (ci królowie mogli) wznosić triumfalny pagórek (*feng*), aby (na zawsze) wystawić ciała [winnych, to jest złego dowódcy i tych, którzy będąc mu wierni stali się źli pod jego wpływem]. Lecz teraz nie ma winnych [= nie jestem tym, który może prowadzić śmiertelną walkę]! Są tylko wasale, którzy do samego końca dowiedli swej wierności! Zmarli złączywszy swój los [*ming*: „życie", „los", „rozkaz", „inwestytura"] z losem ich księcia. Po cóż więc wznosić pomnik triumfu?

O ile wasale ścierają się ze sobą w bezładnej walce, o tyle odpowiedzialność za walkę i jej następstwa spada jedynie na dowódcę. Tylko on prowadzi bitwę. Zwycięstwo odnosi się jedynie dzięki jego cnocie. Winien on sprawić, by we wszystkich walczących wstąpiła siła jego ducha. Winien zaangażować się bez reszty. K'i-k'o dowodzi środkowym legionem armii Tsin. Huan jest jego włócznikiem, zaś Czang-hou jego woźnicą. Na początku bitwy (w r. 588) [36]

K'i-k'o został zraniony strzałą, krew spływała mu aż do butów. Nie przestał jednak bić w bęben. (Lecz wreszcie) powiedział: „Jest mi słabo!" [W czasie bitwy dowódca musi przestrzegać etykiety. Jego towarzysze zaś są zobowiązani do przywoływania go do porządku.] Czang-hou powiedział więc: „Od początku bitwy przebiły mnie dwie strzały, jedna trafiła mnie w rękę, druga w łokieć. Wyrwałem je, by prowadzić wóz. Lewe koło jest już purpurowe. Czyż ośmieliłem się powiedzieć, że jest mi słabo? Panie, bądź cierpliwy!" Huan powiedział zaś do K'i-k'o: „Od początku bitwy, gdy zagroziło nam niebezpieczeństwo, zsiadłem z wozu i prowadziłem konie. Panie, czy zatroszczyłeś się o mnie? A jednak cierpisz, Panie!" Czang-hou podjął: „Oczy i uszy armii zwrócone są na nasz sztandar, na nasz bęben. Wszyscy są im posłuszni zarówno wtedy, gdy kroczą naprzód, jak i wtedy, gdy się cofają. Póki więc na tym wozie będzie choć jeden człowiek, by nim kierować, moż-

liwe jest dokonanie dzieła! Czyż dlatego, że źle się czujesz, doprowadzisz do klęski dzieło naszego pana? Kto włożył zbroję i wziął broń do ręki, ten winien iść stanowczo, aż do śmierci. Cierpisz, lecz nie jesteś śmiertelnie ranny. Panie, opanuj więc cierpienie!" Wówczas Czang-hou przekładając lejce do lewej ręki ujął w prawą rękę bęben i uderzył weń.

Lecz Czang-hou nie był upoważniony do działania w charakterze dowódcy, toteż konie poniosły i bitwę przegrano. Godny swej rangi dowódca to ten, który po bitwie może wykrzyknąć: „Zostałem przewrócony na pochwę mego łuku! Wymiotowałem krwią! A jednak nie przycichł dźwięk mego bębna! Dziś byłem dowódcą!" A ponieważ był on naprawdę dowódcą, włócznik z jego załogi mógł bez najmniejszego trudu odepchnąć wroga, podczas gdy woźnica — mimo że lejce były tak zużyte, iż przy najlżejszym pociągnięciu powinny były się zerwać — mógł w walce kierować wozem w pełnym galopie.

Głos, tchnienie, dusza i zapał dowódcy udzielają się jego współtowarzyszom z wozu i całej armii, lecz przede wszystkim ożywiają one bęben i sztandar. Sztandar to cała ojczyzna. Państwo jest zgubione, jeżeli zniszczono jego sztandar. Sztandar to sam książę. Ktokolwiek by dotknął chorążego, winien jest obrazy majestatu, a widzi się samego władcę wszędzie tam, gdzie wznosi się jego sztandar.[37] Trzeba zupełnie wyjątkowych okazji, by książę wystawił jednocześnie i siebie, i swój sztandar na niebezpieczeństwo. Zwykle powierza on komuś sztandar i przekazuje dowództwo. Nieczęsto jednak pojawiają się tacy, którzy chcą przyjąć niebezpieczny zaszczyt całkowitego *imperium*. Rozsądny generał obcina przynajmniej frędzle sztandaru książęcego. Boi się on zbyt całkowitego utożsamienia się ze swym panem.

W zasadzie wszyscy wasale są poświęceni na śmierć w chwili wyruszenia armii, gdy sztandary i bębny zyskują duszę przez krwawe pomazanie. Jednakże generał, któremu powierzono bęben i sztandar dowódcy, jest rzeczywiście poświęcony na śmierć, jeżeli przyjmując takie *imperium* stał się sobowtórem władcy. Gdy po zasięgnięciu rady żółwia i ścisłym poście dowódcy trzymającemu w dłoni topór wręcza się bęben i sztandar, winien on przywdziać strój, który ma go odciąć od świata żywych. Wkłada strój żałobny, a z miasta wyjść może jedynie szczeliną zrobioną w Bramie Północnej. W czasie pogrzebu zmarli opuszczają także świątynię przodków przez tę samą szczelinę.[38] Generał winien obciąć sobie paznokcie u rąk i u nóg tak, jak to się czyni, gdy się chce całkowicie poddać się działaniu świętej siły. Odtąd jako „poświęcony na śmierć [...] nie powinien nigdy spoglądać w tył". Związany więzami absolutnej wierności i nie mogąc „posiadać podwójnego serca" staje się on duszą tego dzieła zabijania, które zapoczątkowuje przywdzianie stroju żałobnego. Przypomina to zresztą owo przywdzianie stroju przez egzorcystów, którzy mają na rozkaz władcy

wypędzać złowrogie siły. Przywdziawszy swe poświęcone szaty egzorcyści przysięgają nie wrócić, póki nie „zwalczą do końca". Podczas kampanii dowódca odnawia czasem swój akt poświęcenia. Czung-hang Hien-tsy, generał z kraju Tsin (r. 554) rzucił swe drogie kamienie do Rzeki i wyrzekł taką oto przysięgę:

„Nie dopuszczę do tego, by przekroczyć powtórnie Rzekę!" Czung-hang Hien-tsy odniósł jednak tylko połowiczne zwycięstwo, a mimo tego przeszedł przez Rzekę. Zapadł więc na zdrowiu. Oczy wystąpiły mu z orbit. Wezwał swego następcę, po czym oddał ducha. Z otwartymi ustami zmarły patrzał nadal swymi wyłupiastymi oczyma. Ktoś powiedział: „Stało się tak dlatego — być może — iż nie dokończył on swego dzieła!" Jego następca powiedział wówczas kładąc ręce na ciele zmarłego [gest komunialny]: „Panie, dokonałeś dzieła! Jeżeli jednak nie będę kontynuował twego dzieła, bądź mym świadkiem, o Rzeko!" I wtedy ciało zmarłego przystało na to, by mu zamknąć oczy. I wreszcie można było zamknąć mu usta. W mowie pogrzebowej powiedziano o Czung-hang Hien-tsy: „To był człowiek!" [39]

Zwykle jednak wojownicy wolą połowiczne zwycięstwo lub łagodne porażki. Gdy książę jest ambitny, mogą ich czekać straszliwe niebezpieczeństwa. Nawet spożywając ich nie będzie się on czuł nasycony.[40] Każdy z wiernych wasali umie przytoczyć następujące przysłowie: „Zwycięzca — minister wojny! Zwyciężony — ugotowany w kotle!" Wiedzą oni również, że jeżeli dadzą się lekko pobić lub nawet pojmać, władca przebaczy im szybko i opłaci za nich okup będąc szczęśliwy, iż nie przeszli na służbę innego pana. Jest się potrzebnym, dopóki nie popełni się nieostrożności ukończenia dzieła za jednym zamachem. Dobry generał umie uciekać porzucając lederwerki. Kosztuje go to co najwyżej kpinę miast triumfu i trud powrotu do miasta, szydzącego z humorem:

Wybałusz swe oczy! — Nadmij swój brzuch! — Rzuć swą zbroję i wracaj! — O, piękna brodo! — Porzucona twa zbroja, a ty oto wracasz! [...] Woły mają jeszcze skórę! — Nosorożce mają jej pełno! — Porzuciłem swą zbroję. Cóż z tego? [...] Jest jeszcze, to prawda, skóra. — Gdzież jednak znaleźć czerwony werniks? [41]

I odwrotnie, po wielkim zwycięstwie dowódca wraca do miasta wśród zarozumiałych śpiewów i uroczystości triumfu:

Wstępujemy na góry (są one nasze)! — Nie trzymają się one swych wzgórz (są one nasze)! — Nasze są góry! Nasze są wzgórza! — Nie będą one już piły ze swych źródeł (są one nasze)! — Nasze są źródła. Nasze są jeziora! [42]

W tym dniu swej chwały w pierwszym szeregu triumfujących tancerzy zwycięski generał kroczy jeszcze z toporem w ręku.

Najtrudniejsze było odłożenie topora i nieutracenie życia wraz z *imperium*. Tsy-wei (r. 540) był głównodowodzącym armii kraju Cz'u. Jego władca pozwolił mu na noszenie strojów książęcych przez cały czas peł-

nienia obowiązków oraz na to, by miał straż książęcą złożoną z dwóch włóczników. Zabiegi takie nie były wcale przesadne, skoro Cz'u chciało narzucić wszystkim rywalizującym krajom swą hegemonię. Jednakże pewien zagraniczny dyplomata powiedział: „Tsy-wei przywdział te szaty chwilowo. Nie zrzuci on ich więcej!" Toteż dowódcy innych krajów śpieszyli się, by ustąpić Tsy-weiowi, szczęśliwemu z powodu odnoszonych sukcesów, a czynili tak dlatego, że zamierzali skazać go na straszliwy upadek. I rzeczywiście, Tsy-wei zatrzymał swych dwóch strażników. Zdetronizował księcia, zabił jego synów i przejął władzę. Jednakże po tych nadmiernych triumfach zmarł w biedzie.[43]

Dowódca, który zbytnio zabiega o szczęście dla swej armii, staje przed alternatywą: albo zginąć, albo dokonać uzurpacji. Jeżeli bunt temu nie zapobiegnie, po triumfie następuje niełaska. Lojalny generał unika odpowiedzialności za zwycięstwo i dzieli odpowiedzialność za klęskę. „Zamiast brać na siebie samych błąd, podzielicie go między sześciu dowódców legionów. Czyż tak nie będzie lepiej?" [44] Taka jest formuła moralności i ducha wojskowego. Ukształtowały się one (i nie ulegały wcale przemianom) w czasie owych nie kończących się walk, które wypełniały czasy feudalne. Oficerowie i dowódcy nienawidzą brutalnej wojny i niekurtuazyjnych zwycięstw, w które trzeba zaangażować swój los w zbyt decydujących zakładach. Wolą oni piękne alternacje parad wojskowych i zbrojnych pokojów, które dają okazję ustalenia prestiżu i korzystnego ukazania swych zdolności.

Bitwa feudalna (dopóki szlachetnie prowadzono tę grę) jest sądem bożym, od którego przysługuje jednak odwołanie. Zwycięzca uświęcony przez swój sukces trzyma przez chwilę w swym ręku losy pokonanego. Ten zaś, okazawszy się winny, prosi o łaskę, lecz czyni to z prowokacyjną skromnością. Jeżeli jego błaganie jest doskonale pokorne, jeżeli jego przyznanie się do winy jest całkowite i jeżeli jego wyznanie niemocy jest zupełne, wystarczy to, by przywrócić równowagę losów i oczyścić go z winy, gdyż oddając się całkowicie temu, kto jest panem danej chwili, proponuje on mu na przyszłość wyzwanie zbyt silne, proponuje zakład, w którym zmniejszenie stawki jest w interesie partnera. Zwycięzca stara się żądać jedynie umiarkowanego zadośćuczynienia. Śpieszy się więc, by przywrócić pokonanego do jego praw, by zrehabilitować winnego.

Księstwo Sung jest oblegane (r. 593) przez kraj Cz'u. Nie może znikąd oczekiwać pomocy. Nieprzyjaciel czyni przygotowania do oblężenia, które ma doprowadzić do upadku otoczonych. Najlepsze, czego można oczekiwać w tych okolicznościach, to przyjęcie kapitulacji miasta, a może nawet zgoda na zawarcie traktatu, który zostanie zaprzysiężony pod samymi murami miasta (a jest to straszliwa hańba). Niszcząc swą przeszłość i zaprzepaszczając przyszłość oblężeni palą kości swych zmarłych i jedzą swe

dzieci. Ślą wiadomość o tym do oblegających. To straszliwe wyznanie bezsiły nie zachęca jednak oblegających, lecz ich przeraża. Armia Cz'u wycofuje się na trzydzieści stajań. Zostaje zawarty honorowy pokój.[45] Po siedemnastu dniach oblężenia (w r. 596) mieszkańcy Czengu dowiadują się z wróżby za pomocą żółwia, iż jedynym ich ratunkiem jest opuszczenie miasta po odbyciu lamentów w świątyni przodków. I wtedy armia nieprzyjacielska wycofuje się, pokonana tym żałobnym obrzędem. Oblegani, którym znów zaświtała nadzieja, przygotowują swe miasto do obrony. Nieprzyjaciel poczuł się tym wyzwany i znów otacza miasto. Wkrótce wkracza do miasta. Wszystko zdaje się stracone.

Książę Czengu z obnażoną piersią [obrzęd żałobny], ciągnąc na sznurze odyńca [w czasie ceremonii triumfu, gdy nie składano w ofierze pokonanego, zastępowano go odyńcem] przyszedł przed (zwycięzcę). Powiedział: „Nie mam już Nieba (po swej stronie)! Nie mam też talentów, by tobie służyć (jako wasal), o panie! Spowodowałem to, iż ty, panie, utrudziłeś się i wpadłeś w gniew! Gniew ten dosięgnął mego kraju! To moja wina! Czyż ośmieliłbym się teraz nie przyjąć twego rozkazu (*ming*)? Jeżeli zechcesz nas, twoich niewolników, posłać na brzegi (Jangtsy)kiangu i nad morze [wygnanie na nieuprawne marchie], usłuchamy twego rozkazu! Jeżeli zechcesz nas rozdzielić jako łup między swych feudałów, jeżeli zechcesz, byśmy (mężczyźni i kobiety) byli (wszyscy) zamienieni w służbę domową [karna służba], będziemy posłuszni temu rozkazowi! Lecz jeżeli raczysz sobie przypomnieć dawne więzy przyjaźni i będziesz chciał części tego szczęścia, którym mogą obdarzyć nasi królewscy i książęcy przodkowie [owo szczęście, *fu*, można osiągnąć przez spożycie mięs ofiarnych, które mogą być zawsze posyłane w darze, *czy-fu*, o ile ofiary składane przodkom nie zostaną przerwane przez zniszczenie państwa], jeżeli nie zniszczysz [zamieniając je w bagna] naszych Ołtarzy Ziemi i Zbiorów, jeżeli przekształcisz mnie [udzielając mi swych cnót] tak, iż będę (w stanie) służyć ci jako wasal na równi z barbarzyńcami (których umiałeś przeobrazić w swych wasali) z dziewięciu okręgów (twego kraju), będzie to (z twej strony) dobrodziejstwem! Nie jest to to, czego ośmieliłbym się oczekiwać! (Jednakże) ośmielam się złożyć ci w darze me serce! Ty zaś, Panie, zdecyduj!

Książę Cz'u pokonany tym wyznaniem, któremu nie sposób się oprzeć („Władca, który umie się ukorzyć, jest z pewnością zdolny do zdobycia całkowitej wierności swego ludu"), kazał wycofać się swej armii na trzydzieści stajań i przystał na zawarcie honorowego pokoju.[46] Zwycięska armia kraju Czeng wkracza do księstwa Cz'en (w r. 547). Minister wojny tego ostatniego kraju przynosi natychmiast zwycięskim generałom święte naczynia Przodków. Władca księstwa Cz'en w żałobnym stroju ujmuje w ręce tabliczkę boga Ziemi. Niezależnie od rangi społecznej ludzie z Cz'en, podzieleni na dwie grupy, osobno mężczyźni i kobiety, czekają powiązani jak jeńcy. Pojawiają się nieprzyjacielscy generałowie. Jeden z nich zadbał o to, by mieć ze sobą pęta, by na pokorę odpowiedzieć pokorą, a nie po to, by nimi wiązać jeńców. Klęcząc pozdrawia on pokonanego księcia i daje mu czarę. A znaczy to tyle, co powiedzieć mu, że zwycięstwo nie będzie

miało innych następstw niż zwycięstwo łucznika w rytualnych zawodach. Zawody takie mają za zadanie ustalenie zasług i stanowią jedynie wstęp do wspólnych zabaw. Z kolei występuje drugi generał. Ogranicza się do przeliczenia jeńców, sprowadzając wzięcie w posiadanie do symbolicznego gestu, a triumf do zwykłego potwierdzenia prestiżu. Zaraz po tym wracają do swych praw i rang. Bóg Ziemi, oczyszczony dzięki staraniom zaklinacza, staje się znów środkiem na powrót ustanowionej i zrehabilitowanej ojczyzny. Zaś armia kraju Czeng wraca do siebie, przyobleczona tą sławą, którą daje umiar, sławą czystą, której nie zatruwa lęk o to, by nie odwrócił się od niej pomyślny los. Dowodzący nią generałowie nie wyczerpali za jednym zamachem przydzielonej im części pomyślności. Toteż tekst zapewnia, iż ich łaska i ich sława trwać będą długo.[47]

Triumf jest uwieńczeniem zwycięstwa. Uwierzytelnia je. Zwycięzca zdobywa punkt. Prócz sławy, wynikającej z faktu przebaczenia, do swego bilansu dodaje on łupy, którymi pokonani opłacili swą klęskę i przebaczenie. Łupy te, pojmani w czasie bitwy jeńcy, zakładnicy czy też terytorium oddane jako gwarancja traktatu, kobiety oddane dla odnowienia sojuszu i klejnoty podarowane dla odnowienia przyjaźni, mają zarówno wartość jako trofea, jak i cenę jako zdobycz. W chwili swego triumfalnego powrotu zwycięzca obdziela nimi *pro rata* zdobytych zasług każdego z uczestników wojennego turnieju.

Ten podział łupów jest okazją do odbycia turnieju, w czasie którego rywalizacja ujawnia się równie ostro, jak na polu bitwy. Aby okryć sławą swą broń, książę ustanawia Zakon Odważnych wskazując palcem dwóch wojowników i mówiąc: „Ci oto są moimi bohaterami [dosłownie: moimi samcami, lub jeszcze dokładniej: moimi kogutami]!" Wasal, który czuje się niesprawiedliwie pozbawiony takiego zaszczytu, wykrzyknie wówczas: „Gdyby ci dwaj byli dzikimi zwierzętami, pożarłbym ich mięso! Spałbym na ich skórach!" [48] Wojnę wydała i zwyciężyła cnota władcy. Toteż do władcy należą łupy. Musi on jednak niezwłocznie rozdzielić swą sławę, a podział, którego on dokonuje, jest niezwykle odpowiedzialny. Wasal, którego nie zadowolą przydzielone mu zaszczyty i korzyści materialne, ma przeciw swemu panu jedną tylko broń i jeden tylko sposób postępowania, lecz jest to najsilniejsza z możliwych broni: może on mu złorzeczyć. Może też popełniając samobójstwo złączyć ze swym panem duszę-wierzycielkę. Kie-tsy Cz'uei, którego książę Wen z Tsin zapomniał wynagrodzić, nie protestuje, lecz czyni użytek z siły pieśni: „Smok [tj. władca] chce wstąpić do Niebios! — Ma on pięć węży [tj. pięciu oddanych wasali] dla podpory. — Smok wzbił się do chmur! — Cztery tylko węże znajdują schronienie! — Piąty, zły i samotny, nigdy się nie dał zobaczyć!" Po czym Kie-tsy Cz'uei uciekł na zalesioną górę, skąd i ogniem nie można go było wypłoszyć. Zginął spalony, lecz ściskający w ręku drzewo. Aby odpokutować tę śmierć

nieszczęsną, która mogłaby jak skaza zaciążyć nad jego losem, książę Wen zmuszony był dać Kie-tsy Cz'ueiowi pośmiertne lenno: poświęcono mu górę, na której poniósł śmierć, a było to również wynagrodzenie za jego oddanie i miało moc odwrócenia przyszłego zła.[49] Wasal, który chce być wynagrodzony i zamierza naprawdę skorzystać z zadośćuczynienia, które winien uzyskać, ogranicza się do zasugerowania władcy, iż skoro nie otrzymał łaski, to zapewne winien zostać ukarany.[50] Na skutek takich przekleństw, posiadających zniewalającą moc, oraz na skutek takich pozornych gróźb, jakimi jest żądanie kary, władca zmuszony jest do zachowania dla siebie tylko czystej i całkiem nagiej sławy, bez korzyści materialnych. Łup poświęca swym przodkom i dzieli go między wasali. Jeżeli zaś posiadł cnotę na tyle grubiańską, by zdążać do sukcesu przez zabór terytoriów, to zmierza w ten sposób do swej zguby, gdyż ziemie podbite powiększają obszar lenn jego wasali. Gdy ci zaś są bogaci, skłaniają się ku buntom. Oszczędzanie pokonanych jest więc tak samo, a nawet bardziej, w interesie księcia feudalnego, jak i w interesie jego poddanych. Triumf doprowadzony do końca popchnąłby go ku ruinie.

Dla władcy główną i jedyną zaletą kampanii wojennej jest to, że może on poddać próbie swych wasali. Triumf daje mu okazję do ukarania tych, których „serce jest podwójne".[51] Chętniej oszczędza pokonanych niż dowódców i wojowników, których wierność jest wątpliwa. Karze tych, którzy zgubili chorągwie, jeńców zwolnionych przez wroga (których może także uwolnić lub oddać pod sąd głowom ich rodów), tchórzy, którzy nie umieli się zdobyć na oddanie życia razem ze swymi towarzyszami z zaprzęgu, a przede wszystkim tych, którzy samowolnie posunęli się do aktów niezdyscyplinowania, jeżeli odnieśli rany, dzięki czemu są poza dalszą służbą i pozostają bezbronni. Wojna „przyczynia się do zniknięcia ludzi hałaśliwych". Nieszczęście niechaj spadnie na tego, kto by chciał ją znieść! W gruncie bowiem rzeczy, dzięki egzekucjom triumfalnym wojna ma wartość oczyszczającą.[52]

Wielcy mocarze, którzy stworzyli w Chinach jednostki obejmujące obszarem całe prowincje oraz coś w rodzaju małych narodów, uczynili z wojny przemysł. W tym momencie dochodzimy do końca epoki feudalnej. Książę zachowuje wyłącznie dla siebie materialne korzyści z odniesionego zwycięstwa. Przyłącza on zdobyte terytoria do swej domeny. Przyłącza także osiadłą na nich ludność. Odtąd armia nie ma już nic wspólnego z grupą feudałów, którzy z wielką pompą, natchnieni duchem religijnym, udają się na turniej. W epoce Walczących Królestw władcy prowadzą swych ludzi na barbarzyńskie marchie, którymi starają się zawładnąć. Prowadzą wojny zaborcze z plemionami żyjącymi poza prawem chińskim, wojny,

w których nie mają już zastosowania dawne reguły bitwy. Podejmują wojny kolonialne, wojny cywilizacyjne. Prowadzą prawdziwą, nieubłaganą i ostrą walkę. Wcielają pokonanych do swej armii, przejmują ich technikę. Tłum ich wojowników nie składa się już z rycerzy, lecz z łowców przygód, junaków, z ludzi obcych, pochodzących z kolonii. Ich armia, która walczy teraz nie dla sławy, zdobycia jeńców i owej jedynej korzyści materialnej, jaką jest okup, lecz po to by zabijać i grabić, ma charakter armii narodowej, walczącej przeciw armii innego mocarza, będącego również twórcą jednostki rzędu prowincji. W Chinach właściwych walki między książętami stają się konfliktami między cywilizacjami, walkami, w których zachód występuje przeciw wschodowi, południe przeciw północy. Kampanie wojenne toczone między królestwami walczącymi są prawdziwymi wojnami, w których krwawo ściera się wrogość prowincji, kultur, ras i technik.

Gdy księstwo Tsin (w r. 540) chciało podbić kraj Górskich Żungów, którzy walczyli pieszo, porzuciło system walki na wozach bojowych i zastosowało nową technikę organizując kompanie piechoty. Znalazł się wówczas ktoś odważny, kto wolał śmierć niż zejście z wozu.[53] Wraz z tym szlachcicem poległ dawny porządek walk okresu feudalnego, szlachta i cały system feudalny. Gorzej jeszcze było, gdy władca księstwa Czao (w r. 307) utworzył korpus konnych łuczników przejmując taktykę wojowników stepowych, których chciał pokonać. Musiał on zwalczyć wpierw zaciekły opór swych wasali i swych przyjaciół.[54] Jest faktem znamiennym, że księstwo Ts'in (które miało później ustanowić cesarstwo) przeprowadziło łącznie reformy, które tworzyły armię pieszą i lekkozbrojną kawalerię, zmodyfikowały system dzierżawy ziemi, zrywając z systemem nadawania lenn, i ustanowiły hierarchię wojskową opartą na oddanych usługach. Z tej hierarchii miała powstać nowa szlachta.[55] Odtąd też rozpoczyna się przewaga techników, inżynierów wojskowych lub znawców taktyki. Wynalezione zostały machiny wojenne (mędrzec Mo Ti zawdzięcza znaczną część swojej sławy przypisywanym mu wynalazkom). Doskonali się też sztuka oblegania, w której umiano wykorzystać wodę, katapulty i ruchome wieże. Wówczas też wynaleziono niezliczoną ilość podstępów wojennych i zasadzek.[56] Wojna zmierza teraz do zniszczenia nieprzyjaciela. Księstwo Ts'in nie chce wcale, by jeńcy płacili za siebie okup, który pozwala im się zrehabilitować. Skazuje ich na śmierć. Wielkie masakry są pożywką dla jego prestiżu. Bitwa nie jest już uszlachetniającym turniejem. Liczy się tylko sukces. Jest on rezultatem sztuki magicznej, a nie uświęceniem zasług religijnych. W opowieściach wojennych cudowność zastępuje teraz epikę. Ton bohaterski jest zastąpiony tonem romantycznym. Moralność siły stara się wyprzeć dawną moralność honoru i umiaru.

Dawniej wojna była źródłem honoru, lecz by zostać wojownikiem trzeba było już honor posiadać. Tylko dorosły i będący w pełni swych sił męż-

czyzna miał prawo noszenia broni. Kto jako bardzo młody został dopuszczony do udziału w bitwie, ten stawał się od razu dorosłym. I odwrotnie, dzieci, starcy, kobiety i wszyscy ci, których skalała nieczystość żałoby, wszyscy, którzy jako chorzy byli także uważani za nieczystych, byli wyłączeni z gry wojennej i z jej skutków. Nikt nie ośmieliłby się zabić chorego na cholerę, wziąć starca w niewolę, narazić na zetknięcie z kobietą swych męskich trofeów, którymi były obcięte wrogom uszy.[57] Wszystko, co nie mogło być wciągnięte do wendetty, nie mogło ani cierpieć na skutek turniejów wojennych, ani też odnosić z nich korzyści. Od wstępnych prób w strzelaniu z łuku bacznie odsuwano wielkich dostojników nie istniejącego już państwa, dowódców pobitej armii, ludzi, którzy na skutek adopcji weszli do obcego rodu.[58] Walka miała bowiem wartość próby czystości ograniczonej jedynie do szlachetnych i czystych.

W przeciwieństwie do tego ambicjonalne wojny cywilizacyjne nie oszczędzają nikogo na świecie: „Wszyscy ci, którzy mają lub zachowali jeszcze siłę, są naszymi wrogami, nawet gdyby byli starcami [...] Dlaczego powstrzymać się od ranienia tych, których rany nie są śmiertelne?" [59] Wojna, która zmierza do podboju, do zaboru, odrzuca dawne prawa spotkań feudałów. Jest ona dziełem przynoszącym korzyść, dziełem stanu nieszlacheckiego. Odrzuca sztukę dawnych szlacheckich żołnierzy, sztukę mającą wartość religijną, lecz będącą umiarkowanie wydajną.[60] Jednakże dawne zasady epoki turniejów zakorzeniły się w duszy chińskiej. Stanowią w niej głęboki podkład, który nie znika wraz ze zniknięciem szlachty feudalnej. Chińczyk, poza tymi przypadkami, gdy staje wobec barbarzyńców, którym obce jest prawo chińskie, powoduje się przede wszystkim poczuciem honoru, będącym charakterystycznym połączeniem umiłowania zakładów i ducha umiaru, przy czym obie te cechy są szczególnej jakości. W każdej chwili wyzywa się los bacząc jednak, by nie przekroczyć swego przeznaczenia. Skoro tylko się je przekroczy, umiar jest zastępowany wybuchem furii. Bez jakiegokolwiek przejścia poczucie honoru, wartości protokolarnych i opartej na powolnych ruchach równowagi ustępuje miejsca — w przypadkach krańcowych — chęci natychmiastowego zdobycia nieuporządkowanej i niepohamowanej potęgi. Ten, kto wykroczy poza tę regułę, sam się potępia i działa jak skazaniec, który nie ma już nic do stracenia.

SZLACHTA NA DWORZE KSIĄŻĘCYM

Zasady moralności wojskowej powodują szlachtą nawet w jej życiu cywilnym. Niemniej jednak pod wpływem życia dworskiego zasady te nabierają nowego wyrazu. Pewna piękna przypowieść (ukazuje ona również — jeżeli tak można powiedzieć — romantyczną część życia, w której

coraz bardziej poczynał dominować protokół) pozwala dobrze zauważyć pokrewieństwo i przeciwieństwo cnót cywilnych i wojskowych. Oto pewna osobistość z kraju Czeng — w r. 540 — miała bardzo piękną siostrę. Pewien szlachcic z książęcego rodu chciał się z nią zaręczyć. (Rytuał zaręczyn jest rytuałem dyplomatycznym: z uczoną kurtuazją wychwala się godność obu rodów, mających się ze sobą związać.) Inny szlachcic, również z książęcego rodu, zmusił jednak rodzinę młodej kobiety do przyjęcia dzikiej gęsi, która stanowi pierwszą zapowiedź zaręczyn. (Kontrakt małżeński jest wedle prawa dwustronny; jednakże podarki, stanowiące wyraz jednostronnych zamiarów, służą do zawierania tego kontraktu.) Brat tej kobiety, przerażony, iż będzie musiał wybierać między dwoma potężnymi rywalami, prosił o radę Tsy-cz'ana, ministra z kraju Czeng. Tsy-cz'an był mędrcem. Doradził on więc, by dziewczyna sama dokonała wyboru. (Wedle prawa przyszła żona nie może wyrażać swego zdania; nie powinna ona ani widzieć, ani znać swego przyszłego męża; jednakże wedle zwyczajów chłopskich zaręczyny zawierane są w czasie turniejów pieśni i tańców miłosnych.) Obaj pretendenci przystali na tę propozycję. Jeden z nich przyodziawszy się we wspaniałe szaty przybył pełen uprzejmości rozstawić swe bogate podarunki na dziedzińcu. Z kolei przybył drugi. Ten włożył swój strój wojenny. Wypuszczał strzały we wszystkich kierunkach, po czym wskoczył na wóz i odjechał. „Ten jest mężczyzną!" I słusznie dziewczę wybiera wojskowego. Jednakże mówiąc o pokonanym w zawodach miłosnych rzecze ona: „Naprawdę jest on piękny!" [61]

W otoczeniu księcia wypada być pięknym. Na zgromadzeniach dworskich „doskonale piękna toaleta o t w i e r a d r o g ę (*tao*) i pozwala zajść daleko", gdyż szata czyni szlachcica. Ubiór jest podstawowym obowiązkiem wasala. Ubiera się on dla księcia.

Jest oczywiste, że szlachcic nie mógł chodzić nago, jak dziki, ani półubrany, jak biedak. Tacy ludzie nie mogą się zbliżyć do księcia i nie mają duszy. Potężna już dusza przebywa w ciele szlachcica. Wydałby ją ukazując się rozebrany. Obnaża się więc tylko w sytuacjach krańcowych, gdy ma otrzymać karę, lub gdy się składa w ofierze jakiejś świętej mocy.[62] Kobieta (o ile nie jest czarownicą), jako ta, która ukrywa w swym ciele zgubne lub osłabiające uroki (*nü-te* = cnota żeńska), nie ukazuje się nigdy rozebrana.[63] Wasal w obecności swego władcy, którego pańskiej duszy nie chce osłabić ani skalać, winien zwykle być ubrany równie hermetycznie jak kobieta. „Nawet podejmując jakiś wysiłek, zachowa on ramiona zakryte; nawet w wielki upał będzie miał opuszczoną dolną część swej szaty." Jego tunika winna być „dość krótka, by nie wlec się w prochu", a zarazem „dość długa, by nie było widać gołego ciała".[64]

Nie wystarczy jednak być ubranym, by się udać na dwór książęcy. Aby zostać przyjętym, trzeba umieć się ubrać. Uczniowie Konfucjusza, Tseng-

-tsy i Tsy-kung, zjawili się w domu, w którym książę przebywał z wizytą. Odźwierny powiedział im: „Książę jest tu. Nie możecie wejść!" I rzeczywiście, obaj oni nie poświęcili ani chwili na poprawienie swych szat po zejściu z wozu. Udali się więc szybko, by przystroić się w kącie stajni. Natychmiast po tym odźwierny ustępując im z drogi powiedział: „Jesteście zapowiedziani!" I skoro tylko poczęli kroczyć, najczcigodniejsze osoby wyszły im naprzeciw. By dać wyraz swemu szacunkowi, sam książę (ich szaty przynosiły mu bowiem zaszczyt) wyświadczył im łaskę i zstąpił z jednego stopnia schodów.[65]

Elegancja jest obowiązkiem. Polega ona na noszeniu szaty odpowiedniej w danej sytuacji i pozostającej w związku z godnością odwiedzanej osoby. Strój powinien ponadto tworzyć harmonijną całość, w której każdy element pozostaje w subtelnej zgodności.

Urzędnik, który ma prawo noszenia pojedynczego godła, nosi czerwone nagolenniki [tj. nagolenniki malowane marzanną] i czarną agrafę. [...] Pas ma tylko dwa cale szerokości, lecz wygląda jakby miał cztery, gdyż dwukrotnie opasuje ciało. [...] Jest on z jedwabiu *cuit*, o prosto obrębionych brzegach i lamowany tylko na końcach. [...] Wiąże się go w pętlę, przez którą przewija się jedwabne wstęgi.[66]

Z prawej strony księcia straż nosi tunikę ozdobioną skórą tygrysią, zaś z lewej jego strony — skórą wilka [...] Na (pierwszej), przyozdobionej błękitnym lisem tunice, której rękawy są ozdobione skórą leoparda, nosi się (drugą) tunikę, która winna być z ciemnego jedwabiu. Na tunice, ozdobionej skórą jelonka, której rękawy przyozdobiono niebieskawymi skórami dzikiego psa, nosi się tunikę w kolorze żółtawej zieleni. Na tunice podbitej czarnym jagnięciem, o rękawach przyozdobionych skórą leoparda, nosi się tunikę czarną, i wreszcie na tunice z żółtego lisa nosi się tunikę żółtą. — I odwrotnie — na tunice (wulgarnie) ozdobionej skórami psa lub barana, zabrania się noszenia drugiej tuniki [...], (ponieważ) ta druga jest po to, by ukazać piękno stroju.

W czasie wizyt kondolencyjnych trzeba dorzucić jeszcze trzecią tunikę, aby nie być zbyt doskonale eleganckim. Lecz w obecności władcy ukazuje się zawsze w drugiej, najpiękniejszej tunice — chyba, że trzyma się w ręku skorupę żółwia, gdyż świętość tej skorupy (podobnie jak święty charakter osób w żałobie) wymaga potrójnych szat.[67]

„Tunika urzędnika winna być w jednym z pięciu podstawowych kolorów, jego szaty dolne [coś w rodzaju spodni] winny być w jednym z odpowiednich kolorów pośrednich." Różne też czepce obowiązują w czasie żałoby, w czasie postu, w okresie niełaski, wtedy gdy się prowadzi pertraktacje i wtedy gdy się wypoczywa. Istnieje specjalny czepiec, którego włożenie oznacza uznanie młodego człowieka za dorosłego, gdyż czepiec jest najszlachetniejszą częścią stroju. W obecności zwierzchnika nigdy nie zdejmuje się czepca, nie umiera się też bez dobrze nałożonego czepca, a rozdział o nakryciach głowy rozpoczyna najświętszą z ksiąg rytualnych, *I-li*.[68]

Nie wchodzi się na dziedziniec dworu pierwej, nim się nie dobierze koloru i właściwych proporcji swego ubioru. Trzeba ponadto trzymać w ręku tabliczkę, która w przypadku zwykłego urzędnika jest bambusowa, ozdobiona kością słoniową, a bambusowa z ozdobą z wąsów rybich w przypadku wielkiego dostojnika. Trzeba także ozdobić swój pas cennymi kamieniami. „Te, które są z prawej strony, winny wydawać czwarty i trzeci ton gamy; te, które wiszą z lewej strony, powinny wydawać dźwięk pierwszy i piąty. [...] Nikt [nawet wyznaczony następca tronu] nie może w obecności władcy pozwolić sobie na to, by kamienie u jego pasa zwisały luźno i dźwięczały." Tylko dźwięczenie książęcego breloka może dać się słyszeć. Gdy szlachcic znajduje się na wozie, słychać wówczas harmonijne dźwięki, gdy zaś kroczy — z zawsze odmierzoną szybkością i obliczonymi gestami — „słychać dźwięki kamieni uwieszonych u jego pasa. Wówczas to ni błąd, ni podstęp nie mogą wniknąć do jego duszy." [69] Szlachcic winien być odważny i czysty. W walce powinien on dowieść, że jest dobry (*szen-żen* lub *liang-żen*); na dworze książęcym winien on usiłować być pięknym (*mei-żen*), gdyż piękno (*mei*) i czystość (*kie* = czysty, tj. w dobrym gatunku) łączą się ze sobą, a odwaga nie różni się niczym od pięknej postawy.[70]

Jest szlachetnym, kto się trzyma szlachetnie. Gdy nosi się strój „zrobiony z dwunastu wstęg, tak jak rok jest z dwunastu miesięcy", strój, którego „rękawy okrągłe, w kształcie koła" zapraszają „do ruchów wdzięcznych", którego „kołnierz o prostokątnym kroju" i „proste jak sznur cięcie na plecach" przypominają „prawość i poprawność", którego „dolny skraj poziomy, jak drążek dobrze zrównoważonej wagi, wprawia uczucia w stan spoczynku, a serce napawa pokojem" [71], wówczas możliwe jest zachowanie szlachetnej postawy (*li*), która sprawia, „iż człowiek jest naprawdę człowiekiem". Człowiek dobrze ubrany nie narazi się na to, iż porówna się go do szczura, który ma jedynie swoją skórę, lub do zwierzęcia o nieskoordynowanych i szalonych ruchach.[72] Mamy duszę zdolną do przetrwania, a strój nadaje jej poprawny i trwały kształt. Nie usłyszy się wówczas: „Człowiek bez postawy! — Jakże to możliwe, iż nie umarł on?" Wprost przeciwnie, o szlachcicu doskonałym, który w uszach nosi klejnoty i którego zdobny perłami czepiec „błyszczy jak gwiazdozbiory", powie się, że jest on „nigdy niezapomniany". Tak więc maniery muszą być „poważne, majestatyczne, imponujące i dystyngowane".[73] „Gdy strój jest dokładnie taki, jak być powinien, postawa ciała jest poprawna (*czeng*), łagodny i spokojny wyraz twarzy jest zgodny z regułami, formułami i poleceniami." [74] Dopiero wówczas można zostać przez księcia uznanym za wasala, przez ojca za syna, a przez wszystkich innych za człowieka doskonałego. Ceremonia uzyskania pełnoletności polega na przywdzianiu stroju, który uświęca szlachcica i poddaje go obowiązkom elegancji. Gdy się jest szla-

chetnie ubranym i nosi się czepiec, można wziąć udział w tych dworskich zawodach właściwej postawy, ciała i słowa, które stanowią istotę życia dworskiego.

Wielką próbą szlachectwa (gdyż szlachta to przede wszystkim wojownicy) są zawody w strzelaniu z łuku. Nie mają one w sobie niczego z próby zręczności czy odwagi (w zwykłym sensie tych słów). Jest to uroczystość muzyczna, uregulowana jak balet, uroczystość, w której trzeba się okazać zręcznym w pięknych pozdrowieniach i wspaniałym w swych szatach. Wszystkie ruchy winny być wykonane miarowo, a strzała, której nie wystrzelono na właściwą nutę, nie może nigdy trafić w cel (lub co najmniej nie liczy się takie trafienie).[75] „Łucznicy postępując ku przodowi, cofając się, obracając się i zawracając winni trafić w serce (*czung*) reguł rytualnych. Wewnątrz — poprawna (*czeng*) postawa duszy, na zewnątrz zaś — prawa (*czy*) postawa ciała — oto czego trzeba, by mocno i starannie trzymać łuk i strzały. Gdy łuk i strzały trzymane są mocno i starannie, wówczas można powiedzieć, że trafiło się w środek (*czung*) tarczy. I w ten właśnie sposób daje się poznać cnota (*te*)" — i to nie tylko cnota wasala, który strzela, lecz także cnota władcy, cnota, która jako jedyna może poprowadzić strzały do celu. Toteż mówi się, że suzeren zmniejszał lenna tych panów, których wasale — zdyskwalifikowana w próbach szlachta — wykazali niepewną prawość swego pana i nie umieli z właściwą miarą strzelić prosto w środek tarczy.[76] O księciu, który przez cały dzień strzela tak, iż „żadna strzała nie zboczy" („O, jakże godzien jest on sławy! — Jego piękne oczy mają czysty blask! — I jakże poprawna jest jego postawa!"), powie się, iż może on panować, gdyż będąc pięknym i czystym „może oddalić klęski"! (Wiemy, że antyczni władcy strzałami odpędzali nieczystości.) Na dworze cnotliwego władcy wasale strzelają w zawody z najbardziej wykwintną kurtuazją:

> Gotowe są dzwony i bębny! [...] Ustawiono wielką tarczę! — Napięte są łuki, strzały tkwią w cięciwach. — Łucznicy ustawiają się parami! — Ofiaruję ci [*hien* to termin, którym określa się dary składane w ofierze, a także i wyzwanie rzucone rywalowi] dowód twojej sztuki! — Udaję się, by ci jej dowieść. — A ty wypijesz do mej modlitwy [*k'i* znaczy: modlitwa skierowana do jakiejś świętej siły, pokornie, tak, by ją skłonić do wysłuchania]![77]

Wyrafinowanie polega na tym, że czara (dawana pokonanemu jako symbol pokuty i pojednania) jest mu dawana jako hołd. Szlachcic „gdy stara się osiągnąć cel", powinien udawać, iż zabiega o zwycięstwo jedynie przez pokorę, aby „oddalić czarę" i przekazać honor („honor" i „czara" to ten sam wyraz).[78] Przekazuje się wspaniałomyślnie pociechę (*jang*) zaszczytną, którą jest zbawienna czara napoju (przygotowana dla odnowienia upadających sił) zastrzeżona dla starców, których należy szanować. Pojedynek

na łuki, który odbywa się między ludźmi honoru na dziedzińcu dworskim, oszczędza ich wrażliwość w najbardziej wykwintny sposób. Składa się z niezliczonej liczby przyklęknięć. Jest próbą postawy i dyscypliny światowca. Wszelki ślad dzikiej brutalności jest w nim starannie zatarty. Za każdą tarczą stoi człowiek, lecz nie postawiono go tam, by do niego mierzyć. Jego zadaniem jest po prostu krzyknięcie: „trafione!" głosem harmonijnym i właściwym, na podaną przez muzykantów nutę. Zdobyte punkty zapisuje kronikarz, a jest też obecny kierownik strzelania. Sprawdza on liczbę strzał każdej pary łuczników i dba o zachowanie właściwego porządku. Jego zadaniem jest przywoływanie pałeczką uchylających się od obowiązku. Tak oto umacniają się reguły honoru, a wszyscy — nimi przeniknięci — będą mogli uregulować swe życie codzienne.[79] Jeżeli dwaj łucznicy potykają się na równinie, strzelają do siebie równocześnie, jak na sygnał muzyczny. Ich dwie strzały lecąc właściwie winny się zderzyć w pół drogi, nie czyniąc nikomu krzywdy (o ile łucznicy mają równą ilość strzał). Może się zdarzyć, że jeden z łuczników, zbyt podniecony pragnieniem zwycięstwa, ukryje dodatkową strzałę. Wtedy drugi odparuje pałeczką zbrodniczy strzał. Na to „obaj, płacząc (ze współczucia) i odkładając swe łuki, klękną przed sobą, obiecując sobie (odtąd żyć tak, jak żyją) ojciec i syn" i wiążąc się na zawsze ze sobą, wymieniają się krwią (utoczoną z ramienia).[80] Przeprowadzone wedle reguł zawody w strzelaniu z łuku służą do oczyszczenia ducha z uczucia mściwości. W wielkim wysiłku lojalnych gestów rozcieńcza się i stępia się dawny podkład gwałtu i zdrady; jest on tak ukryty, że wydać się może całkowicie zatarty. Każdy przybiera szlachetny wygląd. Te szaty lojalności (wyraz *czung*, „lojalność", pisze się znakiem składającym się z serca i rysunku pokazującego strzałę w środku tarczy) są oficjalną duszą szlachcica, istoty cywilizowanej (*wen* = dystyngowany), prawdziwego człowieka (*żen*), który w przeciwieństwie do ludzi dzikich umie przybrać właściwą postawę.

Jedne reguły ceremoniału (*li*) uczą nas temperowania naszych uczuć, drugie zaś czynienia wysiłku, by je wzniecać. Dać wolny bieg uczuciom, pozwolić, by biegły (nie bacząc na dalszy ich) spadek — oto jest droga (*tao* = cnota) barbarzyńców. Droga, którą narzuca ceremoniał jest zupełnie inna [...] Ceremoniał ustala stopnie i granice [wyrażania uczuć i w konsekwencji samych uczuć].[81]

Z postawy, z sensu stroju wynika kontrola, opanowanie siebie samego. Wraz ze swymi obowiązkami etykietalnymi i stałą groźbą wendetty życie dworskie jest szkołą dyscypliny moralnej. Gesty drobiazgowo uregulowane przez protokół służą powstrzymaniu impulsów. „Rytuał zapobiega nieładowi, jak groble zapobiegają powodzi." [82] Miast mieć serce krzykliwe, wasale uczą się ducha ładu. W zawodach eleganckich gestów, którymi są ceremonie, dowodzą oni wartości swego ducha i swego przeznaczenia. Jeżeli

z dwóch panów, którzy dają sobie w darze tabliczki, jeden ujmie ją zbyt wysoko, a drugi zbyt nisko, jeżeli jeden z nich trzyma się zbyt prosto, a drugi jest zbyt pochylony, to można od razu wywnioskować z tego, że umrą oni, lub też stracą swą rangę, gdyż

gesty rytualne (*li*) są substancją cielesną [*ti* = ciało, podstawa, baza materialna] tego (co pozwala) żyć lub umrzeć, zachować lub utracić swe lenno. O przyszłości można wnioskować ze sposobu chodzenia na prawo i na lewo, obracania się, postępowania do przodu, cofania się, kłaniania się i unoszenia.[83]

Ta walka na uprzejmość pozwala na określenie i sklasyfikowanie losu. Tak więc również turnieje rytualnych gestów, stanowiąc rodzaj próby, mogą także mieć postać zagadek mimicznych. Gdy zasięga się porady żółwia, by rozstrzygnąć, który z synów zasługuje na objęcie schedy po dopiero co zmarłym ojcu, może się zdarzyć, że odpowiedź będzie podstępnie przebiegła: „Niechaj umyją oni swe ciało i włosy, niechaj zawieszą u swych pasów drogie kamienie, a wówczas będzie się miało znak!" Pięciu synów bierze więc natychmiast kąpiel i stroi się, lecz szósty wie dobrze, że są to czynności zakazane przez rytuał żałobny. Baczy on więc, by pozostać brudny i bez ozdób. Do niego należy dziedzictwo (a bóstwo nie musiało dawać żadnego dodatkowego znaku): [84] bowiem skoro zdołał uniknąć podstępu wróżby, to dlatego że przeniknął sens właściwego postępowania. Jest więc oczywiste, że posiadł cnoty, których wymaga się od syna. Znając wartość rytuału zdołał on dowieść, że urodził się szlachcicem.

Cnota ducha potwierdza się w mimice dworskiej, podobnie jak niegdyś zdobywano ją w świętych tańcach. Tańcząc śpiewano, gdyż siła rytuału jest pełna tylko wtedy, gdy głos towarzyszy ruchom. Lecz głos jest samą duszą, a skoro tak jest, to dusza jest kształtowana przez pieśni w jeszcze większym stopniu niż przez postawę ciała. Na to, by człowiek uczciwy się udoskonalił, ceremoniał ma mniejszy wpływ niż muzyka. Toteż zarówno życie wojskowe, jak i życie dworskie, balety wojskowe i dworskie tańce są w większym stopniu szkołą właściwej intonacji niż szkołą właściwej postawy. Wprawdzie zniewaga i modlitwa jednako ożywiają gestykulację walczącego, jednakże wydaje się, że to ta ostatnia odgrywa podstawową rolę (z technicznego punktu widzenia). Szlachta, jako przede wszystkim wojownicy, dowodzi swej wartości oddając księciu usługi. Toteż chronologicznie pierwszą ze sztuk wyzwolonych jest strzelanie z łuku i prowadzenie wozu. Niemniej jednak umiejętność mówienia pięknym językiem stanęła na pierwszym miejscu wśród sztuk szlachetnych, a rada stała się cenniejsza od służby. Życie dworskie upływa na ceremoniach i na przemówieniach. Turnieje krasomówcze są brzemienne w skutki bardziej niż inne

zawody. Są to zarazem turnieje śpiewacze. W roku 545 władca księstwa Czeng podjął obiadem Czao Menga, potężną osobistość z kraju Tsin, o którego łaski zabiegało właśnie Czeng.[85] Książę Czengu był w otoczeniu głównych osób ze szlachty swego dworu. Czao Meng poprosił ich, by zaśpiewali, „aby doskonałą stała się łaska, którą otrzymał [od księcia Czengu, gdyż pieśni są hołdem], oraz aby mógł się przekonać o ich uczuciach". I rzeczywiście, wszyscy obnażyli swe dusze, lecz nie uczynili tego tworząc wiersze, a wybierając do śpiewania określone utwory z *Szy-kingu*, wykorzystując zarówno ukryte w nich intencje, jak i samą intonację i przystosowując je do okoliczności zgromadzenia. Na każdą pieśń Czao Meng odpowiadał krótkim komentarzem, wskazującym interpretację, którą chciałby dać o s o b i ś c i e tym hołdom składanym pod postacią wierszy. Tsy-czan, główna osobistość w księstwie Czeng, pierwszy złożył swą daninę. Zaśpiewał:

„Szarańcza na łące woła. — Szarańcza skacze na zboczach! — Dopóki nie ujrzę mego pana — Me serce jest niespokojne. — O, jakże ono jest poruszone! — Lecz gdy tylko go ujrzę — Wnet się z nim połączę — I wówczas me serce zazna spokoju!" [Jest to pieśń miłosna, lecz tekst ten należy tu rozumieć na następujący sposób: kraj Czeng chce się jedynie związać z księstwem Tsin, pozostając posłusznym na każde wezwanie tego bogatego kraju, którym ty, panie, administrujesz, ty, którego prestiż niepokoi me serce.] Czao Meng odpowiedział: „Doskonale, zaprawdę! Lecz chodzi tu o władcę (godnego sprawowania rządów nad) państwem; jeśli zaś chodzi o mnie, z pewnością nie mogę uczynić niczego, co by mogło (uczynić mnie) równym jemu" (to znaczy, przyjmuję waszą pochwałę mego kraju, lecz odrzucam wszystko, co mnie osobiście dotyczy). Po-jou (jest to potężny, dobrze skoligacony, lecz krzykliwy szlachcic) zaśpiewał: „Przepiórki chodzą parami — I sroki parami chodzą. — Czyż z człowieka, który nie ma dobroci (*liang*) — Uczynię sobie brata? — Sroki odchodzą parami. — Parami odchodzą przepiórki [...] — Z człowieka, który nie ma dobroci — Czyż uczynię swego pana?" [To też jest pieśń miłosna. Po-jou sugeruje — jest to sens odwrócony, interpretacja dyplomatyczna — iż dobrze jest dobrać się do pary; należy to rozumieć tak: „jeżeli chcecie tego (to wszystko, co mówię oficjalnie), to mam nadzieję, że sojusz między Tsin a Czeng (takim jak jest ono obecnie rządzone) będzie dobry! Lecz (ukryte, pośrednie znaczenie tego wiersza jest takie:) zrozumcie (jeżeli zgadzacie się z myślą tajemnego się ze mną związania): «Czeng jest rządzone przez ludzi nie posiadających cnoty, ludzi, których władzy ja nie uznaję»"] A Czao Meng odpowiedział [nie wierzy on wcale w powodzenie intryg Po-jou]: „Wszystko, co dotyczy spraw seksualnych, nie powinno nigdy przekraczać progu (apartamentów prywatnych), a tym bardziej, gdy dzieje się to w szczerym polu! Oto, czego nikt nie może słuchać!" [= Ja nie słucham, nie chcąc być podejrzanym o to, że zrozumiałem choć w części to, co jest ukryte w tym wierszu.] Przyszła kolej na Tsy-si: „Słynne są prace Sie. — Książę Czao nimi kieruje! — Groźni są dowódcy armii. — Książę Czao inspiruje ich!" [Pieśń wojskowa wychwalająca dowódcę pewnej wyprawy. Czyż Czao Meng mógłby okazać tyle nierozwagi, by wziąć do siebie całą tę pochwałę?] Odpowiada więc: „W rzeczywistości chodzi tu o księcia [do księcia należy odnieść opiewane w pieśni zasługi. Podobnie też sława obecnych sukcesów księstwa Tsin, gdzie jestem ministrem, winna być przypisana wyłącznie księciu tego kraju], lecz ja, cóż mogę?" [= Nie zdobędziecie nade mną przewagi wystawiając na próbę mą lojalność.] Następnie śpiewał Tsy-cz'an [który

stanie się w przyszłości głównym doradcą w księstwie Czeng; Tsy-cz'an jest w dobrych stosunkach z Tsy-czanem; usuwa się on w cień podejmując temat Tsy-czana, lecz czyni to — o ile tak można powiedzieć — w niższym tonie]: „Morwy w dolinie, jakaż ich siła! — Ich liście, jakież piękno! — Gdy tylko widzę ciebie, mój panie — Jakaż jest moja radość! — Ten, którego serce moje kocha — Czyż jest zbyt daleko, by o nim myśleć! — Ten, którego z głębi serca szanuję — Czyż mogę o nim zapomnieć?" [Nie jestem wcale upoważniony, by wyrażać tobie moją radość z sojuszu utwierdzonego za twoim pośrednictwem, lecz mogę ci jednak powiedzieć, że jesteś prawdziwym szlachcicem (*kün-tsy* = pan), którego wspomnienie zachowam.] Czao Meng [który dopiero co jasno ukazał swą lojalność, nie porzucił swej rozsądnej postawy, lecz nie odrzuca również hołdów, które przyjąć może bez niebezpieczeństwa] odpowiada Tsy-cz'anowi: „Pozwalam sobie przyjąć dla mnie [z pewnością nie te wiersze, gdzie użyty jest wyraz *kün-tsy*, lecz] ostatnią strofę [w której, jak słyszę, zapewniasz mnie o swej osobistej przyjaźni]." In-tuan zaśpiewał wówczas: „Świerszcz jest w sali. — A rok się ku końcowi zbliża! — Dlaczegóż więc nie świętujemy? — Dni i miesiące uciekają. — A jednak zachowajmy umiar — I myślmy o naszym stanie! — Kochajmy radość bez szaleństwa! — Człowiek odważny jest uważny!" Na to Czao Meng odpowiada: „Doskonale! Naprawdę! Chodzi tu o człowieka, który zachowa swą domenę. Jeżeli zaś o mnie idzie, to tego właśnie oczekuję [tak więc będę (we wszystkich okolicznościach) umiarkowany i ostrożny!]" I wreszcie Kung-sun Tuan zaśpiewał: „Na morwach skaczą trznadle! — Ich pióra błyszczą! — Ci panowie są mili. — Otrzymają oni dary Niebios!" Była to pieśń wykonywana przy stole i godna zamknięcia tego wieczoru. Czao Meng odparł: „Ani krzykliwi, ani zarozumiali! Czyż mogłyby od nich uciec dary Niebios?..." Zawody dobiegły końca. Asystenci policzyli punkty. Zasługi zostały sklasyfikowane, można było teraz przepowiedzieć przyszłość. „Po-jou zostanie skazany w sposób hańbiący. Pieśni obnażają duszę. — Jego uczucia (popchnęły go) do obmawiania swego księcia [...] Rodziny pozostałych sześciu (śpiewaków, którzy wykazali swą lojalność) pozostaną (kwitnące) przez wiele pokoleń. Ród Tsy-czana [który śpiewał jako mądry minister] zginie najpóźniej. Był on najwyższej rangi, lecz umiał się poniżyć. Ród In-tuana [Czao Meng po pieśni In-tuana, podobnie jak i po pieśni Tsy-czana, powiedział: «Doskonale!»] nie zginie pierwej (niż ród Tsy-czana), gdyż sławił on umiar w radości."

Wasale śpiewem uczcili swego księcia i jego gościa, lecz rywalizując w inteligencji z przedstawicielem sąsiedniego kraju, rywalizowali jednocześnie między sobą, a będąc oszustem czy też lojalnym poddanym, chciwym lub przezornym, skoro tylko zakończył się ten turniej śpiewania wierszy o podtekście dyplomatycznym, każdy z nich ujawnił swą duszę, ustalając w ten sposób swój los i los swego rodu. W zawodach krasomówczych dowieść można swej wierności, zdobyć szlachectwo. Czyż jeden z rozdziałów *Szu-kingu* (a jest to jeden z najbardziej poddanych przeróbkom, choć włączono do niego urywki pieśni) nie pokazuje nam Wielkiego Jü (przyszłego Władcy) zwyciężającego Kao-jao (przyszłego ministra) w zawodach krasomówczych w czasie jednego z wielkich turniejów przemówień, którym przewodniczył Szun? [86]

Słowa mają moc wpływania na przeznaczenie. Tylko ten, kto umie mówić, jest szlachetny i może służyć swemu księciu zarówno podczas narad

na książęcym dworze, jak i na dworach innych książąt czy w czasie spotkań władców. „Nigdy nie mów lekko! — Nie mów też: O, to jest bez znaczenia! — Nikt, prócz ciebie, nie trzyma twego języka. — Żaden wyraz nie powinien ci się wymknąć! — Każde słowo pociąga za sobą odpowiedź — A każda cnota odpowiednią zapłatę!" [87] Powiedzieć to tyle, co zrobić, a nawet już dokonać, gdyż ten, kto mówi „tak, iż mu nie można odpowiedzieć" [88], jest z pewnością niewinny. I na odwrót, jest winny, kto nie ma talentu krasomówstwa ani adwokata, który umie za niego przemówić. Książę z Wei (w r. 631) jest oskarżony o bratobójstwo. Oskarżenie to jest dość zaskakujące, jeżeli się weźmie pod uwagę zwyczaje feudalne. Jednakże władcy księstwa Tsin (którzy dążą do zagarnięcia księstwa Wei) postępują jak hegemoni i chcą w imieniu suzerena wprowadzić panowanie sprawiedliwości. Księstwo Tsin pojmało oskarżonego i sądzi go. Nie staje on jednak osobiście przed sądem, gdyż lojalność lub nielojalność jego wasali wystarczy dla udowodnienia czystości lub winy ich pana. Jeden z wiernych wasali zajmuje jako oskarżony (*tsuo*) miejsce władcy Wei w towarzystwie adwokata (*fu*) i zastępcy prawnego (*t'ai-szy*). Gdy jednak tej trójce nie udało się doprowadzić do zwycięstwa sprawy księcia Wei, książę zostaje natychmiast aresztowany jako winny, lecz przedtem jeszcze (walka honorowa) skazano na śmierć jego obrońców. Wyrok na dwóch wykonano natychmiast. Adwokat skorzystał z odroczenia kary, gdyż w rozprawie apelacyjnej miał wystąpić przed suzerenem.[89] Jest słuszne, by wasale zapłacili za czyny władcy, podobnie jak i to, by władca płacił za czyny swych wiernych. Grupa feudalna stanowi solidarną całość. Czyny władcy plamią honor jego wasali. Jego cnoty udzielają im ducha elokwencji, zaś jego złe czyny pozbawiają ich wszelkiej władzy słownej. Wierni wasale są wyrazicielami władcy i reprezentują go. Każdy z nich jest powołany do odegrania roli herolda wraz ze wszystkimi związanymi z tą funkcją niebezpieczeństwami, przy czym ten, w kim najlepiej odzwierciedla się cnota władcy, jest heroldem całego państwa. Księstwo Ts'i pokonało księstwo Lu i zagarnęło mu kilka okręgów. Obaj książęta (w r. 499) [90] spotykają się, by na nowo zaprzysiąc przyjaźń, lecz Ts'i zmierza do uczynienia z kraju Lu czegoś w rodzaju swego państwa lennego. Na wsi rozbito obóz dla książąt. Wzniesiono wzgórek z ziemi, na który wiodą trzy stopnie. Tu zostanie zaprzysiężony traktat. Księstwo Ts'i (które jest potężniejsze i które zwyciężyło) ma go zaprzysiąc jako pierwsze. Do niego też należy sformułowanie przysięgi. Jeżeli nie zadowoli on ludzi z kraju Lu, muszą natychmiast zaimprowizować kontrprojekt. Muszą więc zachować zimną krew. I księciu musi towarzyszyć herold o niezłomnej lojalności. Książę z Lu wziął ze sobą Konfucjusza. Książę z Ts'i przywiódł ze sobą słynną osobistość, Jen-tsy, który jest zręczny w dyskusji, lecz jest raczej przebiegły niż lojalny. I rzeczywiście, Jen-tsy słynął z przebiegłości i podstępów. (Udało mu

się usunąć z drogi księcia Ts'i trzech junaków, którzy mogli stać się kłopotliwi, a dokonał tego proponując po prostu, iż najdzielniejszym z nich da brzoskwinię. Na nagrodę przeznaczono jedynie dwa owoce. Zadbano oczywiście, by najpierw przemówili ci, których czyny były mniej błyskotliwe, po czym pozwolono im natychmiast wziąć brzoskwinie. Najdzielniejszy popełnił samobójstwo, gdyż w turnieju pozbawiono go zaszczytu. Pozostali dwaj, ujęci honorem, uczynili to samo.) Każdy z książąt ma więc u swego boku tego, na kogo zasłużył. Książę z Ts'i odznacza się brakiem umiaru. Lubuje się w przepychu. Jego dwór jest pełen muzykantek, tancerek i błaznów. Jego ulubieniec, Jen-tsy, celuje w wymyślaniu tragicznych błazenad i jest karłem. Ten karzeł gardzi rytuałem. Nie zna sztuki godnego wstępowania na stopnie schodów i chodzenia z rozstawionymi szeroko łokciami, jakby się leciało na wezwanie pana. Jest zwolennikiem polityki pozytywnej, a nie form religijnych. Księstwo Lu ma tylko skromny dwór książęcy, lecz jest to kraj tradycji rytualnych. Toteż księciu towarzyszy Konfucjusz, mędrzec, olbrzym, apostoł szczerości. Obaj książęta wstępują na pagórek, na którym ma być zawarty traktat, i siadają naprzeciw siebie, samotni i bezbronni, jak obnażone moce. Wokół stoją wasale, a u samych stopni wzniesienia asystenci. Niegdyś w czasie podobnego spotkania, gdy kraj Ts'i chciał również narzucić księstwu Lu tragiczny w skutkach traktat, znalazł się w obozie Lu śmiałek, który przeszedłszy wszystkie stopnie zagroził sztyletem księciu z Ts'i, wymuszając na nim w ten sposób nie zamierzoną przysięgę. Księstwo Ts'i miało jednak wówczas mądrego księcia i w konsekwencji także mądrego ministra. Ze skrupulatną lojalnością dotrzymali oni narzuconej siłą przysięgi. I okazało się, że było to pomyślne dla kraju Ts'i. Lecz teraz czasy się zmieniły. Także i tym razem zwycięstwo przypadło księstwu Ts'i, lecz lojalność i lojalny doradca są po stronie księstwa Lu. Teraz więc księstwo Ts'i, starając się potwierdzić przemocą swe zwycięstwo, którego nie zasłużyła mądrość, będzie usiłowało zastraszyć samotnego na wzgórzu księcia Lu. Jeden z urzędników proponuje, by przywołać tancerzy: „Tak" — mówi na to książę z Ts'i. I natychmiast wśród tumultu bębnów i krzyków ludzi zjawia się tłum proporców, włóczni i halabard. Nic jednak nie jest w stanie zachwiać lojalnością Konfucjusza. „Szybkim krokiem wstępuje on na (pierwsze) stopnie wzniesienia, lecz nie staje na ostatnim i unosi w powietrze swe rękawy." Etykieta nie pozwala wiernemu wasalowi na gwałtowniejsze gesty. Skoro jednak wasal ma poczucie właściwej postawy, posiadł także sztukę mówienia. Wstąpiwszy na drugi stopień Konfucjusz przemówił. Jen-tsy nie miał nic do powiedzenia. Dzięki talentom swego herolda księstwo Lu odniosło zwycięstwo nad Ts'i. Do traktatu włączono klauzulę gwarantującą zwrot zagarniętych ziem. (Skoro zaś każda walka o prestiż książęcy zakłada ukaranie pokonanych, którzy są winni) Konfucjusz, by zaakcento-

wać triumf prawa, rozkazał przystąpić do egzekucji. Tradycja hagiograficzna utrzymuje, że kazał on poćwiartować błaznów i karłów. Czyż nie był to najlepszy sposób ogłoszenia klęski nielojalnego księcia i wroga rytuału, którego ministrem mógł być jedynie karzeł lub błazen? Głosem herolda przemawia dusza książęca i to ona zdobywa dla państwa sławę lub ściąga na nie hańbę w czasie owych turniejów krasomówczych, którymi są spotkania władców. W czasach, gdy bitwa może doprowadzić jedynie do połowicznych zwycięstw, umiejący przemawiać doradca jest w o wiele większym stopniu niż generał głównym zdobywcą prestiżu i prawdziwym zastępcą władcy.

Solidarność grupy feudalnej utwierdza się w czasie zgromadzeń dworskich w większym stopniu niż na wojnie. Właśnie w czasie posiedzeń rady wasale oddają się księciu. Cała ich mądrość pochodzi od księcia, toteż zwracają mu ją w formie rady. Państwo jest zgubione, gdy ta sama cnota nie ożywia wszystkich wasali, wszystkich doradców. „Być pozornie w zgodzie, lecz się wzajem oczerniać — oto największe zło! [...] Wypełnianie słowami dziedzińca posłuchań" [91] nie służy niczemu, jeżeli serca nie są jednomyślne. Trzeba, aby wszyscy „umieli na siebie wziąć odpowiedzialność [*kiou* = pomyślny lub niepomyślny skutek] za udzielane rady lub te, które ktoś inny zasugerował i na które w imieniu wszystkich przystał książę mówiąc „tak". Gdy jakąś radę przyjęto, wszyscy doradcy są skazani na jej wykonanie, o ile nie zadbali o to, by uchylić się od odpowiedzialności. Jednakże odrzucić decyzję, która w zasadzie może być tylko jednomyślna, to tyle co odciąć się od grupy feudalnej, tyle co samemu skazać się na wygnanie, tyle co przekląć samego siebie ryzykując, że się zarazem przeklina sobie równych i samego władcę. Upomnienie (*kien*) — tj. rada przeciwna — jest aktem niepojętym w państwie, któremu przeznaczony jest dobry los. Jest ono obowiązkiem — i to żałosnym obowiązkiem — podczas posiedzenia rady w państwie, które zmierza ku upadkowi. Wasal, który przemawia przeciw innym, skazuje się na pokutę za szkodliwy rezultat postanowień, które on odrzuca. Zgodna rada trzech doradców stanowi o jednomyślności rady. Trzykrotnie powtórzony sprzeciw wpływa na swoiste zawieszenie postanowień, ma on moc tymczasowego rozwiązania losu, lecz wpływa zarazem na przeznaczenie protestującego, który winien się wycofać, opuścić swe stanowisko, wyjechać z ojczyzny. Musi bowiem odpokutować za to, co innym wytyka jako błąd. Uchylenie się od tego byłoby „pozostaniem, aby nienawidzić" i aby rzucić zły urok na podjęte postanowienie.[92] Prócz wypadków krańcowych oponent powinien uniknąć złorzeczenia innym i sam się ekskomunikować. Gdy wasal, którego rada została odrzucona, opuszcza swój kraj, zrywa on ze swą ojczyzną i swymi przodkami. Nie może zabrać ze sobą naczyń, którymi się posługiwał przy składaniu ofiar swym ojcom. Traci swych bogów.

Gdy tylko przekroczy granicę, wyrównuje jakiś teren i wznosi na nim wzgórek. Zwraca twarz w stronę swego kraju i wydaje okrzyki rozpaczy. Wkłada tunikę, dolną szatę i czepiec bez ozdób, w kolorze białym, strój pozbawiony kolorowego lamowania [tj. strój żałobny]. Nosi obuwie z niewyprawionej skóry, oparcie jego wozu pokryte jest skórą z białego psa, a konie jego zaprzęgu nie mają przystrzyżonego ogona ni grzywy. On sam przestaje obcinać paznokcie, golić brodę i strzyc włosy. Przyjmując posiłki powstrzymuje się od wszelkiej libacji [jest bowiem odcięty od obcowania z bogami]. Powstrzymuje się też od powiedzenia, że jest niewinny [lecz baczy również, by nie powiedzieć, iż jest winny, bowiem tylko władca ma taką duszę i taką władzę, że może sam się uznać za winnego]. Jego kobiety (lub co najmniej jego główna żona) nie są do niego dopuszczane [życie seksualne i stosunki małżeńskie są przerwane]. Dopiero po upływie trzech miesięcy wkłada swe zwykłe szaty.[93]

Wasal, który opuścił swą ojczyznę, nosi żałobę po jej stracie i nosi ją także po sobie samym. Zerwał dawne więzy i skończył z tą osobowością, która dotąd była jego własną. Gdy po trzech miesiącach zrzuca oznaki żałoby, przestał już być człowiekiem związanym z określonym władcą i określonym krajem. Musi umrzeć dla swej ojczyzny, by przestać być oponentem. Przez cały czas noszenia szat żałobnych poddaje się on abstynencji i grozi swemu władcy, że popełni samobójstwo. Groźba ta ma moc straszliwą i nawet jeżeli jest skierowana do kogoś obcego, może powstrzymać jego wolę. Pewnemu wasalowi z księstwa Cz'u udało się uzyskać dla swego pokonanego księcia pomoc armii kraju Ts'in w ten sposób, że oparty o mur pałacu książęcego lamentował on przez siedem dni, przy czym głos jego nie ucichł ani na chwilę i ani jedna łyżeczka pokarmu nie weszła do jego ust.[94] Gdy pozostający w opozycji wasal opuszcza swą ojczyznę, oddaje się postom i stara się w ten sposób zniewolić władcę i nakłonić go do porzucenia zamysłów, z którymi wasal ten nie chce się zgodzić. W przypadkach pilniejszych może on posłużyć się bardziej brutalną procedurą. Książę z Tsin ulegając podstępom swej żony, córki księcia z Ts'in, uwolnił pokonanych i uwięzionych generałów z jej ojczyzny. Znalazł się pewien wasal, który u p o m n i a ł księcia, po czym „splunął na ziemię nie odwróciwszy się".[95] Rzucił w ten sposób całkowicie realne przekleństwo na książęce postanowienie. Przed księciem stanęła straszliwa alternatywa: musiał albo odstąpić od przeklętego postanowienia (i to zresztą uczynił ów książę), albo skazać na śmierć swego wasala, biorąc jednocześnie na siebie całą odpowiedzialność za egzekucję, rozmyślnie przez tego wasala sprowokowaną. Nie ściągając na siebie kary wierny wasal może jednak uwolnić swego władcę od złego losu, którego powodem byłaby ta niewczesna decyzja. Wystarczy wówczas, by osoba oponująca wykrzyknęła wskazując na doradców przeciwnej partii: „To oni właśnie chcieli tego!" [96] Jeżeli książę zastosuje się do ich rady, lecz roztropnie gestem wyrazi swe zastrzeżenia, to w przypadku złego obrotu spraw można ten akt zgubny wymazać pozbywając się szkodliwych doradców. Na nich przechodzi więc odpowiedzial-

ność za klęskę.[97] Nie ulega wątpliwości, że bardziej wspaniałomyślne ze strony władcy jest wzięcie całej odpowiedzialności na siebie i stwierdzenie: „Moi generałowie i moi ministrowie są mymi ramionami i nogami mymi." Wprawdzie teoria chce, by państwo miało jedną tylko duszę, a mianowicie duszę władcy, i wprawdzie rada winna być w zasadzie jednomyślna, jednakże w praktyce głównym zadaniem zgromadzenia na książęcym dworze jest przejęcie odpowiedzialności za każdą z rad. Od tej bowiem chwili słowa nie angażują już losu w sposób nieodwołalny i na jednej tylko drodze. Odwrót staje się możliwy i wyznaczono już ofiary ekspiacyjne, które mogą być potrzebne. Podczas rady, podobnie jak i w bitwie, zmierza się do podziału odpowiedzialności, ponieważ istnieje lęk przed nieodwołalnym zaangażowaniem się. Właśnie dlatego, że słowa mają moc wiązania losu i obnażają duszę, doradcy ćwiczą się nie tyle w takim mówieniu, by nic nie powiedzieć, lecz raczej w wyrażaniu swych myśli za pomocą formuł o charakterze przysłów. Te zaś przez swój tradycyjny charakter budzą szacunek. Wprawdzie uświęciła je tradycja, mają one jednak tylko wartość neutralną i dają się przede wszystkim interpretować w rozmaity sposób. Ideałem jest to, by rada przybrała postać walki na przysłowia, a decyzja miała formę rebusa. Książę Hien z Tsin (w r. 659) rozważa sprawę powierzenia dowództwa armii swemu najstarszemu synowi. Jest on wyznaczony na następcę tronu. Ma na dworze swych zwolenników. Inna grupa jest skupiona wokół pewnej faworyty księcia Hiena, która darzy najstarszego jego syna macoszą nienawiścią. Grupa ta proponuje mianowanie młodego księcia generałem. Jest to najlepszy sposób na to, by go doprowadzić do zguby. Jeżeli popełni on zbrodnię poniesienia klęski, będzie winien. Będzie on również winien, a nawet już jest, jeżeli jako zwycięzca narazi się na podejrzenie, iż chce użyć przeciw swemu ojcu władzy, którą mu dało zwycięstwo. Przyjaciele młodego księcia usiłują sprawić, by wyszedł on cało z próby. Książę Tsin podejmuje decyzję. Powierza swemu najstarszemu synowi dowództwo oddziałów, lecz gdy dawał mu strój generalski, obecni spostrzegli, że młody książę będzie nosił tylko pół tego stroju i mieć będzie tylko półokrąg z metalu. Pięciu doskonałych doradców usiłuje wówczas przeniknąć znaczenie tej zagadki, jaką stanowi strój młodego księcia. W rezultacie wedle interpretacji jednych książę powinien śmiało kroczyć naprzód, podczas gdy inni twierdzą, że powinien on unikać bitwy. Subtelność toczonych z tej okazji dyskusji daje pojęcie o wielkich talentach oratorskich, jakich się wymaga od doradcy.[98] Interesujące jest też stwierdzenie, że pewna intryga, mająca postać szumnych obrad rady państwa, była w tajemnicy kierowana przez błazna, który był czymś w rodzaju tajnego doradcy księcia. Szaleńcy, pieśniarze i błazny[99] odgrywali na dworach feudalnych coraz większą rolę w miarę tego, jak władcy, stając się mocarzami, otaczali się coraz bardziej drobiazgowym majestatem.

Tolerowali oni wówczas jedynie potajemne i zamaskowane rady. Sztuka przypowieści, której tradycję reprezentowały błazny, pozwalała im nadawać napomnieniom postać całkowicie pośrednią. Ponadto nie przemawiali w imieniu jakiejś grupy feudałów i ich wypowiedzi nie miały wcale tej straszliwej wagi, którą posiada słowo wasala, zobowiązanego do brutalnego obowiązku szczerości. Na dworze książęcym, jak i na wojnie, specjaliści usiłowali zastąpić szlachtę. Zwykli, lecz wyuczeni techniki pieśni i przygotowani do wynajdywania opowieści ludzie zastąpili w łaskach władców wasali, którzy zręczność wypowiadania zawdzięczali tylko swemu szlachectwu i których szczera dusza ujawniała się jedynie w posługiwaniu się wierszami-przysłowiami i rytualnymi formułami, zawierającymi mądrość przodków.

Nie można umieć się dobrze ubierać, mieć właściwą postawę i dobrze mówić, nie jest się mędrcem ani szlachcicem, jeżeli się nie posiada czegoś z duszy władcy. Szlachcic jest tym, który wiele je i który umie jeść. Jest on tym, który spożywa resztki ze stołu władcy i winien się nimi nasycić, gdyż władca posiada dość ducha, by pożywienie darzyć pogardą i zadowolić się samą cnotą ofiar. Ci, którzy szczycili się przynależnością do rodu, w którym od pokoleń korzystano z lenna i spożywano pensję szlachecką, lubili powtarzać owo przysłowie: *sy er pu hiu.* Ta formuła miała prawdopodobnie niegdyś znaczenie: „Nie pozwólcie zgnić ciału zmarłego!" Podczas gdy ludzie o wykwintnych uczuciach widzieli w niej uczciwą radę: „[Zostawcie mądre przykłady, które] nawet po śmierci nie psują się wcale!", wielcy tego świata woleli ją rozumieć tak: „[w rodzie szlachetnym] nawet sama śmierć nie przynosi rozkładu (ciała), [gdyż rodzina pozostaje żywa i silna]", i niewątpliwie chcieli, by miała ona znaczenie dosłowne, tak iż można byłoby powiedzieć: „Po śmierci [ciało wielkiego] nie poddaje się zepsuciu" [100] — tak dalece jest bowiem prawdą to, że te same idee, które skłaniają do wynalezienia rytuału pozwalającego uniknąć po śmierci okropności powolnego rozkładu, mogą także skłonić do pragnienia nieograniczonego zachowania ciała i (po powolnej transpozycji) przekształcić się w zwykłe prawidła moralności. Szlachta okresu feudalnego była piękna i była czystego ducha i ciała, ponieważ jej pożywienie było czyste i obfite, ponieważ jadła ona właściwe i dobrze przygotowane potrawy, ponieważ spożywała je u boku księcia. Pewna liczba potraw objęta była zakazem [101]: flaki z wilka, nerki psa, mózg prosięcia, jelita ryb, kuperek domowej gęsi, żołądek jelenia, żołądek dropia czy wątroba kury. Na wiosnę dodawano do siekanego mięsa cebuli, zaś jesienią dodawano do niego gorczycy. Do bulionu z przepiórki lub z kury oraz do mięsa kuropatwy dodawano rdestu. Dodawano także wonnych ziół — lecz nigdy rdestu — do pieczonych kur

i bażantów, a unikano dodawania go do leszcza czy okonia gotowanego na parze. Wołowinę w plastrach przyprawiano imbirem. Mięso łosia, jelenia, dzika czy daniela podawano albo krojone w plastry, bite i suszone, albo surowe, lecz wtedy krojone na bardzo cienkie plasterki. Z potraw wykwintnych spożywano siekane i konserwowane w occie ślimaki, papkę ryżową zmieszaną z bulionem z bażanta, papkę z kleistego, grubo zmielonego ryżu zmieszaną z bulionem z królika i psa, ryby faszerowane rdestem i konserwowaną w soli ikrę. Poza napojami fermentowanymi pito wodę z octem i sok ze śliwek. Skrobano skórkę z brzoskwiń tak, by stała się zielonkawa i błyszcząca jak żółć (żółć jest bowiem siedliskiem odwagi). W czasie wytworniejszych uczt podawano żółwie z rożna, pędy bambusa i trzciny, siekanego karpia. Potrawy te były szczególnie odpowiednie dla ugoszczenia wojskowego, któremu ponadto dawano kawałek soli w kształcie tygrysa.[102] Potrawy winny być podawane i spożywane w ustalonym porządku. Dania mięsne na przykład podzielone były na pięć grup. Kończono zwykle dziczyzną, którą poprzedzały ryby. Nakrycia stołowe były ustawione wedle ścisłych reguł. Rybę gotowaną podawano ogonem w kierunku gościa w ten sposób, by latem jej grzbiet, zimą zaś jej brzuch był zwrócony na prawo. Przy stole książęcym dzioby amfor zwrócone były w kierunku księcia, zaś przy innych stołach zwracano je w kierunku głównego gościa. Wszystkie sosy czy też napoje, złożone z wielu produktów, ujmowano ręką prawą i stawiano z lewej strony. Prosa nie wolno było jeść inaczej niż łyżką. Buliony pito żując zioła. Nie wolno było pić solanki tak, jakby była ona zbyt uboga w sól, podrzucać (pałeczkami) ryżu w powietrze, by go ochłodzić, czy też toczyć z niego kulek, by szybciej przełknąć. Kawałków potraw nie chwytano jak zdobyczy i nie rzucano kości psom.[103] Gdy książę jadł melony, dzielono je na dwie części i przykrywano serwetką; dzielono je także, lecz oszczędzano już na serwetce, gdy jeść miał wielki dostojnik. Gdy zaś szło o zwykłego szlachcica, ograniczano się do odcięcia tylko dolnej części melona. Zaś ludzie prości cięli melony swymi zębami.[104] Wypadało unikać pocenia się rąk, unikać hałaśliwego zachowania się i wykrzywiania ust. Mięsa gotowane rozrywano zębami, a mięsa suszone palcami. Wyjętych z ust kawałków ryby nie kładziono z powrotem na talerzu.[105] Nie płukano nigdy ust, zanim gospodarz domu nie dotknął wszystkich potraw. Trzeba było zacząć jeść przed nim i nie przestać, póki on nie skończy. Przy stole zwierzchnika należało unikać łakomstwa i zwracać uwagę na to, by siąść na macie pozostając nieco z tyłu.[106] Skoro tylko gospodarz oczyścił sobie palcami kąciki ust, wszyscy kończyli posiłek wychylając czary, a po usunięciu nakryć ze stołu dziękowali mówiąc: „Jesteśmy syci!" Nie wypadało jednak wycofać się „tańcząc i skacząc". Tych, którzy źle znosili napoje alkoholowe, traktowano jak „bezrogich baranów". Nadzorca i cenzor przywoływali ich do porządku. „Gdy nasi goście są pi-

jani — Jeden wyje, drugi wrzeszczy! — Przewracając nasze wazy, nasze garnki — Tańczą, a ciała ich się chwieją!" [107] Nikt z zaproszonych „nie może sobie pozwolić na to, by (powiedzieć), iż nie jest syty", a jednocześnie wszyscy powinni udawać, że tylko próbują potraw. Podczas posiłków wydawanych przez wielkich władców mięsa są pokrojone, lecz nie pocięte na małe kawałki. Dary w postaci pożywienia przyjmuje się ostrożnie, z mieszaniną szacunku i nieufności, wyższości i pokory, ponieważ uszlachetniają one, lecz zarazem sprawiają to, że się jest poddanym, i mają moc infeudowania. Kto jest wasalem od urodzenia, jest pełen szacunku i nie może się uchylać od obfitego pożywienia, dawanego mu przez pana. Musi on je jednak spożywać zachowując doskonałe *decorum*. „Jeżeli książę da ci do zjedzenia swe resztki, zjedz je z jego talerza (przynajmniej o ile można go umyć zaraz po jedzeniu)", ponieważ więź, która jest skutkiem takiej komunii, będzie ściślejsza, jeżeli podzielisz z nim i jedzenie, i naczynie. „Jeżeli książę da ci owoc z pestką, zachowaj pestkę na swym łonie." Jest ona oznaką łaski. Jeżeli książę da ci żywność, spożyj ją, lecz przede wszystkim zachowaj jej część dla swych rodziców. Posilisz ich, wzbogacisz ich życie i przeniesiesz swe tytuły szlacheckie na starsze pokolenie.[108]

Pan żywi wasala. Ten ostatni posiada tyle szlachectwa, ile otrzymał pożywienia, i jest wierny w takim stopniu, w jakim jest żywiony. Zdrajca judzi do buntu. Przekupuje on kucharzy pałacowych i lokajów. Zamiast przygotować codziennie dla wielkich dostojników kury, do których mają oni prawo, kucharze gotują tylko kaczki, a lokaje, podkreślając zniewagę, zabierają dla siebie te kaczki, a podają jedynie sos. Wystarcza to, by spowodować wendettę i nieokiełznaną wściekłość: „Chciałbym uczynić sobie posłanie z ich skóry!" [109] Książę otrzymał od zaprzyjaźnionego władcy wspaniały podarek: wielkiego żółwia morskiego. Pewien wasal, który udaje się na dwór, czuje, że jego kciuk (palec, którym się wkłada jedzenie do ust) rusza się. „Ilekroć mi się to zdarza — mówi on — zawsze jem cudowne potrawy." Lecz książę, ostrzeżony o tym i zły, iż jego wasal jest z góry pewny, że otrzyma swoją część potrawy, nie zaprasza go do jedzenia. Niezadowolony wasal moczy swój palec w kotle, ssie go i wychodzi.[110] Gdy Konfucjusz widzi, że jego władca woli od jego rad zgubne pieśni muzykantek, przysłanych przez przebiegłego nieprzyjaciela kraju Lu, przede wszystkim powstrzymuje się od popadania w rozpacz. Chce doczekać czasu składania wielkiej ofiary mówiąc: „Jeżeli książę pośle wielkim dostojnikom mięso ofiarne, mogę zostać." Nadszedł termin, Konfucjusz nie otrzymał niczego, by posilić swą wierność. Wówczas odszedł, jako ekskomunikowany, skazując się „na błąkanie się aż po kres swoich dni".[111] Tym, co stanowi o więzach wasalnych, jest codzienne współbiesiadnictwo z władcą,

a tym, co ściśle wyznacza miejsce w hierarchii i daje szlachectwo, jest uczestnictwo w ofiarach składanych ziemi przez władcę, a przede wszystkim w ofiarach składanych przodkom rodu książęcego. Piękne hymny głoszą sławę władcy, którego szczęśliwa cnota sprawia, że jego pola dają obfity plon. Będzie on mógł składać wspaniałe ofiary, na które wyobrażeni przez wybranego z rodziny reprezentanta przodkowie przychodzą pożywić się i wziąć swą część zbiorów. Po nich ucztuje książę i jego wasale.

Baczcie na ogień z szacunkiem. — Wznieście podpory, które niechaj będą rozległe. — Każcie piec! Każcie smażyć! — A ty, księżniczko o poważnej postawie — Wznieś bardzo liczne naczynia! — Oto są gospodarze i zaproszeni. — Czary ofiarne i czary (wśród gości) krążące! — Rytuał i gesty doskonałe! — Rytuał i mowy całkiem poprawne! — Święty, przedstawiający Duchy — Odpłać mi wielkim szczęściem. — Dziesięć tysięcy lat w nagrodę! — Oddałem się całkowicie. — Rytuałowi w niczym nie uchybiam! — Zaklinacz wieszczy swą przepowiednię. — Oto ofiara nabożnego potomstwa: — „Słodka była nabożna ofiara! — Duchy się napiły i najadły! — Przepowiadają tobie wszelkie szczęście. — Wedle twych pragnień, wedle reguł! — Byłeś poważny, byłeś czynny. — Byłeś troskliwy, byłeś poprawny. — Otrzymasz oto na zawsze ich dary. — Przez dziesiątki i setki tysięcy!" — Gdy skończono rytuał i gesty — Dzwony i bębny, oznajmijcie koniec! — Ja, potomek nabożny, siadam. — Zaklinacz wieszczy swą przepowiednię. — „Duchy napiły się do syta." — Przedstawiciel przodków — Wychodzi przy dźwięku bębnów i dzwonów! — Idź, ty, który wyobrażasz duchy! — I wy służebnicy, i ty księżniczko. — Podawajcie szybko i bez zwłoki! — Wraz z mymi wujami, mymi kuzynami. — Wszyscy razem ucztujemy! — Muzykanci wchodzą i grają! — To dla potwierdzenia szczęścia! — Żywność, oto ona. — Wszystko się podoba i wszystko jest wspaniałe! — Przepełnieni winem, dławiący się potrawami. — Wielcy i mali mówią padłszy na twarze: „Duchy się napiły i najadły — Dając władcy długie życie! — Jakże to wspaniałomyślnie i jakże o właściwym czasie. — We wszystkim zachowano pełną miarę! — Synowie, synowie, wnukowie — Przedłużając ród nastąpią po tobie!" [112]

Wasale mają swój udział w ofiarach władcy. Dary, które składają księciu, przekazuje on swym przodkom. Ta najwyższa konsekracja wzbogaca dostojną świętością żywność i napoje ofiarne. Odbywając zaraz po władcy komunię z jego przodkami, wasale spożywają w świętości i szlachectwie wedle rangi.

Po złożeniu ofiary zjadano resztki [...] (wpierw) przedstawiciel przodków zjadał resztki (ofiary). Gdy jest on (nasycony) i wstaje, władca i jego ministrowie, (łącznie) cztery osoby, jedzą resztki. Gdy książę jest (nasycony i) wstaje, wielcy dostojnicy w liczbie sześciu jedzą (z kolei) resztki, gdyż wasale zjadają to, co pozostaje po władcy. Gdy wielcy dostojnicy (nasyceni) wstają, urzędnicy (zwykła szlachta) w liczbie ośmiu jedzą (z kolei) to, co pozostało, gdyż mniej szlachetni jedzą to, co pozostaje po bardziej szlachetnych (*kuei*). Gdy urzędnicy wstają (nasyceni), zabierają talerze, by je ustawić u stóp schodów sali, wówczas wszyscy usługujący zbliżają się do resztek, gdyż ludzie niższego stanu [*hia* = niski, tj. ci, którzy muszą stać na dole stopni] jedzą resztki po wyższych [*szang* = wysoki, tzn. ci, którzy są dopuszczani do sali recepcyj-

nej]. Zasadą, która rządzi spożywaniem resztek, jest to, iż za każdym razem zwiększa się liczba osób dopuszczonych do jedzenia. W ten sposób zaznacza się stopnie szlacheckie. Jest to zarazem symbol rozprzestrzeniania się hojności książęcej. Szlachetniejsi (ci, którzy jedzą nie najwięcej, lecz najlepiej) otrzymują (mięsa przylegające do) kości najszlachetniejszych [tj. łopatki, w czasach dynastii Czou]; mniej szlachetni (ci, którzy mogą jeść dużo, lecz jedzą gorzej) otrzymują (mięsa przylegające do) kości mniej szlachetnych.[113]

Wasale składają daninę w zależności od rangi ich lenna, zaś władca rozdziela ponownie ofiary, które są wzbogacone przez konsekrację duchów. Syci on ich tą świętą substancją, lecz wynagradza każdego z nich wedle proporcji i w protokolarnym porządku. Wraz z bardziej lub mniej wytwornym kawałkiem mięsiwa każdy otrzymuje, zależnie od swej rangi, ściśle określoną cząstkę świętej mocy i szlachectwa. Jednakże ta zmienna pod względem jakości i ilości święta moc pozostaje dla wszystkich tożsama w swej esencji. Wszyscy oni tworzą korpus szlachty. Są ludźmi z góry, to jest tymi, których dopuszcza się p o w ł a d c y, l e c z n a j e g o p o d w y ż s z e n i u do spożywania jedzenia, którym sycą się dusze zmarłych władców. Podobnie jak władca mają oni duszę, która po śmierci nie zagubi się w czeluściach ziemi, lecz zamieszka wysoko, w niebiańskich regionach, gdzie zmarli zwierzchnicy utrzymują nadal swe dwory i dokąd wznosi się dymem spalony tłuszcz ofiar. Za życia będą oni mieli w swych rodach świętość zwierzchnika, cały prestiż, który pozwala na rządzenie grupą ludzką, całą cnotę, która sprawia, iż ziemia daje plony, i która daje prawo jej posiadania. Gdy władca przystępuje do pierwszej orki, sam wykonuje niewielką tylko liczbę bruzd. Cała ziemia staje się natychmiast żyzna, a jej pierwsze owoce są dziełem świętego autora desakralizacji ziemi.[114] Tymczasem wszyscy wasale, ożywieni tą samą świętą siłą, która jest skupiona w ich panu, lecz jest zarazem rozprzestrzeniona w nich samych, liczniejsi przy pracy i żłobiący tym większą ilość bruzd, im mniej obfitują w szlachectwo i w skuteczną cnotę, wedle hierarchii swych godności orzą po swym władcy. Na skutek tego nabywają oni wybitnego (choć podległego prawu książęcemu) prawa do pól, na których chłopi, będący zwykłymi prostakami, mogą się tylko trudzić, gdyż trud prostaków daje jedynie prostackie prawa.

Każdy szlachcic jest więc zwierzchnikiem, którego cnota jest rozcieńczona. Ta sama dusza zamieszkuje w panu i w ciele szlachcica, który jest na jego dworze. Tak więc związek lenny implikuje całkowite połączenie woli. Nie różni się on niczym od związków pokrewieństwa, takich jakie w tych czasach istniały między ojcem a synem. Wasal nosi po swym panu żałobę z tymi samymi rygorami, z jakimi nosi ją po swym własnym ojcu.

Grupa feudalna jest czymś w rodzaju rodziny, podobnie jak (zobaczymy to później) rodzina jest również czymś w rodzaju grupy feudalnej. Podobnie jak grupa domowa, grupa feudalna jest wspólnotą komunalną. Członkowie tej grupy są opanowani przez tego samego ducha, wszyscy mają w nim udział, lecz wszyscy mają udział nierówny, gdyż grupa jest zhierarchizowana. Brat, który chce zastąpić brata, wasal, który chce zdetronizować swego władcę (takie praktyki są na porządku dziennym), nie stawiają się poza grupą, czynią oni bowiem tylko zamach na jej ład. Nie zrywają jednak pewnej wspólnoty, nie są winni zbrodni przeciw ojczyźnie czy rodzinie, lecz tylko winni obrazy majestatu — i to jedynie w przypadku, gdy nie odniosą sukcesu, gdyż sukces doprowadziłby do pojawienia się w nich majestatu wyższego niż majestat ich ofiary, która się stanie osobą naprawdę winną. Tak więc podczas gdy wysiłek grupy homogenicznej może skierować się jedynie na utrzymanie i wzmocnienie związku komunialnego, to wysiłek grupy feudalnej jest w sposób wyraźniejszy skierowany na utrzymanie ładu hierarchicznego, który grupa ta ustanowiła. Dlatego też ceremonie, które okresowo odnawiają komunię wiernych, są poddane takim regułom, by dzięki protokolarnemu dozowaniu zaznaczyć należną każdemu cząstkę prestiżu. Cała symbolika społeczna ma za cel wzmocnienie znaczenia dyscypliny. Dyscyplina jest ideałem, ponieważ opór wobec podporządkowania się jest faktem. Nikt nie chce żyć poza klientelą, lecz zostawszy jej częścią każdy posiada w sobie cząstkę udzielającej się cnoty, która stanowi o świętości uznanego zwierzchnika. Władca nie ma innego zadania niż skupianie w sobie prestiżu. Aby był on dostojny, musi być księciem nic nie robiącym. Jeśli trzeba dokonać jakiegoś czynu, to tylko wasal może to zrobić, lecz i on nie może działać inaczej niż z upoważnienia cnoty książęcej. Tak więc niezależnie od tego czy skompromituje on świętość władcy przez odniesienie porażki, czy też odniósłszy zbyt wielki sukces sam się uświęci ponad miarę, godzi zawsze w godność swego pana. Zarówno herold jak i generał będąc wasalem [gdyż nic nie różni całkowitego oddania od buntowniczych zamysłów] skazuje się na pokutę, jeżeli zdecydował się naprawdę działać. Aby się ukazać jako lojalny sługa w sposób wybitny, trzeba być nie tyle całkowicie nie działającym ministrem, ile raczej ministrem, który działa ściśle wedle formy i dla formy. Szczerość (*cz'eng*), która jest podstawowym obowiązkiem wasala, określona jest jako postawa absolutnej zgodności z prawami etykiety. Jeżeli chce się być wiernym, trzeba ukazać jasno, że się działa, myśli i czuje tylko zgodnie z regułami protokołu. W życiu publicznym wszystko jest jedynie paradą i to paradą poddaną określonym regułom. I jest tak do momentu, gdy w łaskach książąt specjaliści zdobywają przewagę nad starą szlachtą. Gdy prywatna rada, lub — co gorzej — cały dwór legistów zastąpi dwór wasali, kończą się turnieje i przemówienia, dobiegają kresu

dni szlachty feudalnej. Jest prawdą, że człowiek uczciwy zastąpi ideał szlachcica. Ten ostatni był zdolny do wszelkich usług. Ten pierwszy będzie pełen wszelkiej wiedzy. — W czasie długich wieków swego panowania dyscyplina feudalna przyczyniła się do wyrobienia w Chińczykach wielu cennych cnót. Poznali oni dzięki niej znaczenie formalizmu, uregulowanych gestów, gotowych formuł. Zrozumieli moralną wartość konformizmu. Za główny swój obowiązek przyjęli praktykowanie lojalności, najpełniejszej i najprawdziwszej. Zdobyli się na mądrość określenia jej jako formalnego godzenia się z całym zespołem uświęconych konwencji, ustalonych hierarchii i dobrych tradycji. Ze szczerości i honoru uczynili fundamentalne zasady postępowania i myśli. Ściśle skodyfikowali uprawianie tych cnót, a decydując się na poświęcenie życia dla kultu etykiety zdołali uniknąć niepokojów, w które rzucić może człowieka anarchiczne poszukiwanie sprawiedliwości i prawdy.

PRZYPISY

[1] *Tso-czuan*, C, II, s. 439.
[2] Ibid., II, s. 29—30, oraz 241.
[3] Ibid., II, s. 412.
[4] Ibid., I, s. 133.
[5] *Szy-king*, C, s. 35, 167 i 185.
[6] *Tso-czuan*, C, II, s. 189.
[7] Na temat wozu por. *Szy-king*, C, s. 124.
[8] *Tso-czuan*, C, II, s. 189.
[9] *Li-ki*, C, I, s. 55.
[10] *Tso-czuan*, C, I, s. 614.
[11] Ibid., II, 132 i 468.
[12] Ibid., III, s. 214.
[13] Ibid., II, s. 479.
[14] Ibid., I, s. 509.
[15] Ibid., II, s. 132.
[16] SMT, I, s. 233, oraz IV, s. 25.
[17] *Tso-czuan*, C, I, s. 626.
[18] Ibid., I, s. 625.
[19] Ibid., II, s. 339.
[20] Ibid., III, s. 392.
[21] Ibid., II, s. 135 i 136.
[22] Ibid., I, s. 626.
[23] Ibid., II, s. 136.
[24] Ibid., III, s. 340.
[25] Ibid., II, s. 13.
[26] Ibid., III, s. 749.
[27] Ibid., I, s. 633.
[28] *Kuo-jü*, 15; Granet, *Danses et légendes...*, s. 356, przyp. 2.
[29] *Tso-czuan*, C, II, s. 214.
[30] Ibid., II, s. 449.
[31] Ibid., II, s. 194.

[32] Ibid., II, s. 414.
[33] Ibid., II, s. 334.
[34] Ibid., I, s. 509.
[35] Ibid., I, s. 635.
[36] Ibid., II, s. 10.
[37] Ibid., I, s. 219; III, s. 173, oraz I, s. 57. O sztandarze por. Granet, *Danses et légendes...*, s. 385 i nn.
[38] *Huai-nan tsy*, 15; *Li-ki*, C, I, s. 157.
[39] *Tso-czuan*, C, II, s. 334 i 346.
[40] Ibid., II, s. 432.
[41] Ibid., I, s. 566.
[42] *Szy-king*, C, s. 335.
[43] *Tso-czuan*, C, III, s. 7, oraz SMT, IV, s. 357.
[44] *Tso-czuan*, C, I, s. 619.
[45] Ibid., I, s. 653.
[46] Ibid., I, s. 61.
[47] Ibid., II, s. 431.
[48] Ibid., II, s. 373.
[49] SMT, IV, s. 29; *Tso-czuan*, C, I, s. 357; Granet, *Danses et légendes...*, s. 81, przyp. 4.
[50] SMT, IV, s. 296—297.
[51] *Tso-czuan*, C, I, s. 407.
[52] Ibid., I, s. 388, 406; II, s. 38, 492, oraz III, s. 441.
[53] Ibid., III, s. 29.
[54] SMT, IV, s. 69—84.
[55] SMT, II, s. 64 i nn., oraz rozdz. LXVIII.
[56] *Tso-czuan*, C, III, s. 355.
[57] *Li-ki*, C, I, s. 462 i 219.
[58] Ibid., II, s. 674.
[59] *Tso-czuan*, C, II, s. 30, oraz I, s. 336.
[60] Ibid., I, s. 335.
[61] Ibid., III, s. 21.
[62] *Li-ki*, C, I, s. 246.
[63] SMT, I, s. 282.
[64] *Li-ki*, C, I, s. 28, oraz II, s. 586.
[65] Ibid., I, s. 254.
[66] Ibid., I, s. 700—702.
[67] Ibid., I, s. 693 i nn.
[68] Ibid., I, s. 690 i nn.; I, s. 28.
[69] *Tso-czuan*, C, III, s. 715.
[70] *Li-ki*, C, I, s. 707 i nn.
[71] Ibid., II, s. 588 i nn.
[72] *Szy-king*, C, s. 59.
[73] Ibid., s. 63.
[74] *Li-ki*, C, II, s. 636.
[75] Ibid., II, s. 699.
[76] Ibid., II, s. 672 i nn.
[77] *Szy-king*, C, s. 112 i 296.
[78] *Li-ki*, C, II, s. 680, oraz *Szy-king*, C, s. 297.
[79] *I-li*, C, s. 238 i 125.

80 *Lie-tsy,* Ojciec Wieger, *Les Pères du système taoïste,* s. 147.
81 *Li-ki,* C, I, s. 215.
82 Ibid., II, s. 359.
83 *Tso-czuan,* C, III, s. 589.
84 *Li-ki,* C, I, s. 225.
85 *Tso-czuan,* C, II, s. 489.
86 SMT, I, s. 150 i nn.
87 *Szy-king,* C, s. 381.
88 *Tso-czuan,* C, II, s. 438.
89 Ibid., I, s. 409.
90 Na temat tego spotkania por. Granet, *Danses et légendes...,* s. 171 i nn.
91 *Szy-king,* C, s. 244.
92 *Li-ki,* C, I, s. 96, oraz II, s. 10.
93 Ibid., I, s. 78.
94 *Tso-czuan,* C, III, s. 519.
95 Ibid., I, s. 432.
96 Ibid., II, s. 253.
97 SMT, IV, s. 379.
98 *Tso-czuan,* C, I, s. 222 i nn.
99 Ibid., III, s. 755.
100 *Tso-czuan,* C.
101 *Li-ki,* C, I, s. 640 i nn.
102 *Szy-king,* C, s. 203 i 404; *Tso-czuan,* C, I, s. 419.
103 *Li-ki,* C, I, s. 639; I, s. 36 i nn., oraz II, s. 21 i nn.
104 Ibid., I, s. 40.
105 Ibid., I, s. 35 i nn.; II, s. 20 i nn.
106 Ibid., I, s. 686 i nn.
107 *Szy-king,* C, s. 297 i 197.
108 *Li-ki,* C, I, s. 38; SMT, IV, s. 314.
109 *Tso-czuan,* C, II, s. 508.
110 Ibid., I, s. 582.
111 SMT, V, s. 329.
112 *Szy-king,* C, s. 276.
113 *Li-ki,* C, II, s. 329.
114 Ibid., I, s. 335.

Rozdział IV

ŻYCIE PRYWATNE

Jeżeli wierzyć Chińczykom, od najdawniejszej starożytności miłość synowska była dla nich podstawą nie tylko moralności domowej, lecz również i moralności obywatelskiej. Szacunek należny władzy ojcowskiej jest uważany za największy z obowiązków, za obowiązek podstawowy, z którego biorą początek wszystkie inne obowiązki społeczne. Książę zasługuje na posłuszeństwo dlatego, że lud uznaje go za swego ojca. Wszelka władza, jakakolwiek by była, wydaje się zawsze mieć charakter patriarchalny, gdyż obowiązki względem państwa są uważane jedynie za rozszerzenie obowiązków rodzinnych. Lojalny poddany wywodzi się więc z nabożnego syna. Skoro bowiem ojciec nauczył swego syna miłości (*hiao*), nauczył go tym samym lojalności (*czung*). Ojciec jest więc pierwszym z urzędników, a nawet, wedle klasycznych teorii, posiadana przez niego władza nie jest mu nadana przez kogoś, lecz należy do niego na mocy prawa naturalnego.

Koncepcje te są dziś tak dalece utrwalone w sferze uczuć, że Chińczycy są całkowicie usprawiedliwieni, gdy twierdzą, że są one wrodzone. Jednakże uczucia te mają swą historię. Zostały one wpojone narodowi dzięki wysiłkowi propagandowemu szkoły rytualistów i mistrzów ceremonii. Ci zaś wywiedli zasady moralności narodowej z analizy istniejących zwyczajów w kręgu szlachty feudalnej. Wynikiem tej pracy analitycznej są dwie księgi rytualne: *I-li* i *Li-ki*, które są uzupełnione licznymi zbiorami przypowieści. Zbiory te są przedstawiane jako opowieści o faktach historycznych, podczas gdy same księgi rytualne przypisano odległemu patronatowi Konfucjusza. Ich ostateczna redakcja datuje się jednakże dopiero z czasów epoki Han i od tego czasu nabierają one czegoś w rodzaju wartości kanonicznej. Czyta się je, by znaleźć w nich kodeks dobrych obyczajów, przy czym nikt nie ośmieli się dopuścić do siebie myśli, że obyczaje te nie były obyczajami starożytnych.

Skoro jednak weźmie się pod uwagę dane historyczne, zauważyć można, że reguły miłości synowskiej nie będąc wcale zwykłą kodyfikacją

uczuć naturalnych wywodzą się z dawnych rytów, przez które pierwotnie dochodzono do filiacji agnatycznej. Dopiero pod koniec długiej ewolucji ojciec i syn zostali uznani za krewnych. Pierwszym związkiem, jaki ich ze sobą łączył, był związek infeudacji, to jest związek prawny, a nie naturalny, będący ponadto związkiem o charakterze pozarodzinnym. Syn dojrzał w ojcu swego krewnego dopiero po uznaniu w nim swego pana.

Należy więc odwrócić założenie historyczne, które jest u podstaw teorii chińskich. Moralność obywatelska nie jest wcale projekcją moralności domowej. Jest wprost przeciwnie, to właśnie prawo miasta feudalnego przeniknęło prawo życia domowego. Gdy pod wpływem ksiąg rytualnych zasada agnatyczna poczęła jako jedyna rządzić organizacją rodzinną, nabożna miłość syna do ojca, będąca szczególnym aspektem lojalności w stosunku do władcy, wydała się — jako rozciągnięta na wszelkie stosunki rodzinne — samą podstawą związków pokrewieństwa. Stąd wynika pewien rys charakterystyczny życia prywatnego Chińczyków, tak ważny, że musimy się nad nim dłużej zatrzymać. Skoro ład domowy wydaje się całkowicie zależny od władzy ojcowskiej, idea szacunku dominuje absolutnie w stosunkach rodzinnych nad ideą uczucia. Życie domowe, uregulowane na wzór zgromadzeń dworskich, zabrania wszelkiej poufałości. Panuje w nim etykieta, a nie zażyłość.

RODZINA SZLACHECKA

Poza zainteresowaniem czysto historycznym, jakie budzi organizacja rodziny szlacheckiej w Chinach feudalnych ze względu na swój wpływ na rozwój obyczajów chińskich, jest ona ciekawa w znacznym stopniu także ze względów socjologicznych. Rodzina ta jest dość rzadkim i bardzo ciekawym zjawiskiem, gdyż reprezentuje pewien typ przejściowy. Stoi w gruncie rzeczy niejako pośrodku między niepodzielną rodziną agnatyczną a właściwą rodziną patriarchalną.[1]

Stanowiąc rodzinę szerszą niż patriarchalna, nie obejmuje ona jednak wszystkich agnatów. Nie jest niepodzielna. Poza pewną liczbą stopni pokrewieństwa związki słabną. Pewne obowiązki nie wykraczają poza określony krąg krewnych. Inne ograniczone są do jeszcze węższego kręgu. Jednakże nawet najwęższy z tych kręgów obejmuje również krewnych z linii bocznych, a nie tylko ojca i jego potomków. Zgon ojca nie wystarczy, by wszyscy jego synowie zdobyli władzę ojcowską. Tylko najstarszy z nich może natychmiast zostać obdarzony taką władzą. Tak więc rodzina, która nie jest już niepodzielna, nie jest jeszcze patriarchalna w ścisłym znaczeniu tego terminu. Władza ojcowska jest uznawana, lecz jest ona ograniczo-

na i podporządkowana innym władzom. Prawa najstarszego ze stryjów konkurują z prawami ojca. Obowiązki dzieci różnią się zależnie od tego, czy są one starsze, czy młodsze. Wreszcie władza nie jest wykonywana we wszystkich zakresach przez tę samą osobę. Krewni są podzieleni na różne grupy, które mają różne funkcje i których zwierzchnicy są sobie wzajem podporządkowani. Stanowiąc szeroką grupę agnatów podzielonych na zhierarchizowane kręgi, rodzina feudalna tworzy zespół wyraźnie określony, jest jednostką złożoną, lecz nie ma w niej żadnego autorytetu, który by dysponował prawdziwie monarchiczną władzą.

Organizacja domowa. — Zasadniczym elementem pokrewieństwa jest wspólnota nazwiska (*t'ung-sing*). Podstawą organizacji domowej jest natomiast wspólnota kultu (*t'ung-tsung*).[2]

Wszyscy, którzy noszą to samo nazwisko, są krewnymi i mając określone obowiązki stanowią rodzinę (*sing*). Z drugiej jednak strony krewni podzieleni są na pewną ilość kolegiów kultowych (*tsung*), a owe *tsung* są mniej lub bardziej liczne. Obejmują one zawsze tylko krewnych związanych określonymi więzami ze wspólnym przodkiem, to jest tym, którego kult uprawia dane kolegium. Tak więc, chociaż pokrewieństwo nie polega wcale na stosunkach bliskości naturalnej, to jednak wspólnoty religijne, których zbiór stanowi rodzinę, są ustanawiane na podstawie więzów osobistych.

Przypomnijmy sobie, iż w rodzinie chłopskiej, która była rodziną niepodzielną, nazwisko było znakiem pokrewieństwa, znakiem, za którym kryje się pewna rzeczywistość. Ten symbol, wyposażony w bogactwo uczuć, implikował pewną cnotę (*te*) i charakteryzował pewien gatunek (*lei*). W rodzinie szlacheckiej (a jest to pierwszy z powodów, dla których należy uznać, iż rodzina ta wywodzi się z rodziny niepodzielnej) pokrewieństwo jest także ustalane na podstawie tożsamości nazwiska (*sing*). Dwie szlacheckie grupy rodzinne są ze sobą spokrewnione, jeżeli noszą to samo nazwisko, i to nawet w przypadku, gdy nie jest znany żaden ich wspólny przodek. Nazwisko nie zależy zaś w niczym od więzów krwi. Żaden typ odległości pokrewieństwa, żadna komplikacja związków nie prowadzi do utraty tej siły nazwiska, jaką jest moc stanowienia o pokrewieństwie. Gdy grupie barbarzyńców nadaje się chińskie nazwisko rodowe, wszyscy barbarzyńcy należący do tej grupy stają się krewnymi chińskich grup rodzinnych noszących to samo nazwisko.[3] Nazwisko posiada bardziej jednostkę, niż jednostka nazwisko. Jest ono nieodłącznie związane z jednostką. Kobieta zamężna przestaje całkowicie zależeć od głowy swego rodu i przez sam fakt małżeństwa jej obowiązki miłości — o ile nie zanikają zupełnie — to są co najmniej osłabione, lecz zachowuje ona swoje nazwi-

sko. Sierota, który wraz ze swą matką przechodzi do domu jej drugiego męża, łączy się z nim więzami zależności, które wynikają z obowiązków synowskich. Dłuższe wspólne mieszkanie może doprowadzić nawet do tego, że stanie się on w przyszłości kultowym następcą ojczyma. A jednak nie może przejąć jego nazwiska.[4] Ta reguła pozwala dobrze dostrzec to, iż zasady pokrewieństwa i zasady, na których opiera się organizacja domowa w rodzinach szlacheckich, należą do dwóch różnych sfer. Pewien fakt paralelny potwierdza prymat pokrewieństwa: otóż w normalnych warunkach na następcę może być adoptowany jedynie ten, kto i tak już nosi nazwisko adoptującego.[5]

Ze wspólnoty nazwiska (*t'ung-sing*) wynika pewna ilość charakterystycznych obowiązków: otóż między krewnymi nie może dojść ani do małżeństwa, ani do wendetty. Walka spowodowana zemstą, podobnie jak i zawody miłosne są bowiem środkami, dzięki którym mierzą się ze sobą, łączą, zbliżają się lub się sobie przeciwstawiają ci, których nie łączy tożsamość nazwiska i natury. Z drugiej zaś strony ta tożsamość nakłada obowiązek uczestniczenia w tych samych walkach i w tych samych sojuszach. Wszyscy krewni winni współdziałać z głównym mścicielem zabitego krewnego.[6] Gdy zawarty zostaje związek małżeński, uczestniczą w nim wszystkie grupy noszące to samo nazwisko. Małżonce w drodze do jej męża towarzyszą wysłańcy dwóch różnych grup. Tak więc w zawieraniu małżeństwa udział biorą trzy grupy. Zaś trzy to całość, a potrójny udział świadczy o tym, że wszyscy krewni uczestniczą w małżeństwie. Jest przy tym znamienne, że udział osób towarzyszących winien być spontaniczny, gdyż jest on zarazem prawem i obowiązkiem.[7] Związki pokrewieństwa implikują bowiem równość i wspólność.

Zupełnie inaczej jest w przypadku związków, które wynikają z przynależności do wspólnoty kultowej (*t'ung-tsung*). Te są poddane stopniowaniu i implikują hierarchię. Członkowie poszczególnej rodziny (*szu-sing*) noszą imię (*cognomen*: *szy*), które do nich jedynie należy. Teoretycznie krewni, którzy nie pochodzą od tego samego prapradziada, mogą się oddzielić przybierając imię wtórne (*szy*). Takie nazwiska nie są wcale nazwiskami rodowymi. Nazwiska rodowe (*sing*) są przeszkodą w małżeństwie nawet wtedy, gdy nie ma żadnego dowodu wspólnego pochodzenia obu osób. Nosiciele tego samego *cognomen* (*szy*) mogą się wiązać węzłami małżeńskimi, o ile ich *sing* są różne, lecz w tym przypadku nie mogą uczestniczyć w agapach rodzinnych, w których udział biorą ludzie noszący to samo *sing* i w których rangi są ustalane wedle wieku (dosłownie: wedle zębów).[8] Te egalitarne komunie są charakterystyczne dla pokrewieństwa, które jest natury wspólnej i jest oparte na idei współistotności. Ludzie noszący to samo *cognomen* są „związani pożywieniem", lecz jest to zupełnie inny typ związków. Zaś ci, którzy należą do tej samej organizacji kultowej,

zbierają się, by wziąć udział w ucztach kultu przodków. Uczty te mają funkcję komunii i nie są w niczym podobne do egalitarnych agap. Każdy przynosi na nie swój udział, lecz miast wszystko to łączyć, przekazuje swój udział zwierzchnikowi kultu. Każdy też otrzymuje swoją część pożywienia, lecz jest to część ustalona jak kontrybucja, a podział jest dokonywany wedle reguł protokolarnych przez zwierzchnika, który też rozdaje owo przyjmowane jako dar pożywienie. Jest to więc komunia zhierarchizowana.

Poszczególna rodzina (*szu-sing*) jest podzielona na nierówne pod względem rangi kolegia kultowe. Na samym dole stoją kolegia złożone z grupy braci, którzy zgromadzeni wraz ze swym potomstwem wokół najstarszego spośród siebie oddają cześć zmarłemu ojcu. Te wspólnoty braterskie, które stanowią najmniejszą jednostkę organizacji domowej, mają już wewnętrzną organizację hierarchiczną. Uznaje się w nich bowiem przywileje pierworództwa. Syn, który nie jest głównym następcą swego ojca, nie może sam złożyć mu ofiar. Bierze on tylko udział w ofiarach składanych przez najstarszego z braci.[9] Kierowana przez najstarszego ze stryjów wspólnota wyższego rzędu grupuje potomków tego samego dziada. Wspólnoty braterskie wchodzą w jej skład, przy czym rangę każdej z nich określa ranga jej zwierzchnika. Nad nimi jest grupa, którą stanowią wszyscy potomkowie tego samego pradziada, zaś nad nią jeszcze grupa, czcząca wspólnego prapradziada. Te cztery kolegia kultowe mogą się gromadzić razem, by oddać cześć dalszemu, najdawniejszemu ze znanych przodkowi wszystkich grup noszących to samo *cognomen*, to jest tych, które nie podzieliły się jeszcze, by stworzyć oddzielne rodziny (*szu-sing*). Zwierzchnikiem takiego kolegium (*ta-tsung*) jest zwierzchnik najwyższego kolegium z linii prostej. Ta organizacja domowa, która stoi w opozycji do koncepcji pokrewieństwa opartego na wspólnocie, pozostaje w ścisłym związku z kultem przodków. Ten zaś jest przywilejem szlachty, jedynej, która ma prawo posiadać świątynię przodków. Otóż układ tej świątyni zachowuje ślad dawnej niepodzielnej organizacji, na którą — jak się zdaje — nałożyła się organizacja zhierarchizowanych grup. Powyżej wskazano na liczne powody usprawiedliwiające ideę, że zasada uteryczna, mająca pierwotnie przewagę nad zasadą agnatyczną, nabrała sił od czasu, gdy samo prawne pojęcie filiacji nabrało pewnego znaczenia w organizacji niepodzielnej. Warto tu przytoczyć stwierdzenie z chińskich ksiąg rytualnych: „Zwierzęta znają swoją matkę, a nie swego ojca. Wieśniacy mówią: «Dlaczego mielibyśmy czynić różnicę między ojcem a matką?» Lecz szlachetni z miast umieją czcić swego zmarłego ojca." [10] O ile kobiety ze wsi, gdzie ich mężowie byli jedynie przyłączonymi do nich małżonkami, były przede wszystkim matkami dzieci z tej wsi, to jest jasne, że termin wyrażający uczucie dzieci w stosunku do matek (*tsin*) posłużył do określenia

krewnych i pozostał typowy dla określenia uczuć wynikających ze związków pokrewieństwa; z drugiej strony termin ten nie mógł być użyty dla określenia uczuć, jakie budzi ojciec. Ojciec nie może być *tsin*, to jest bliski. Jest on *tsun*, to jest czcigodny, a ten termin (wyjaśniający dokładnie, jakie są w Chinach stosunki między ojcem a synem) sugeruje ideę szacunku wymagającą dystansu, szacunku, który należny jest wyższemu (*tsun*) od niższego.[11] Jednakże — i jest to charakterystyczne — mimo, że dziad zasługuje na szacunek w większym stopniu niż ojciec, jako ktoś wyższy, mówi się o nim, że jest *tsin*, że jest bliskim, krewnym. W stosunku do dziadka dopuszcza się zażyłość, która w przypadku ojca byłaby uznana za niestosowną. Ta uprzywilejowana pozycja znajduje wyjaśnienie w tym, że zanim dziadek został włączony do linii agnatycznej, miał on — jak pokazano wyżej — pierwotnie swe miejsce wśród krewnych uterycznych jako wuj (tj. krewny ze strony matki). To samo dotyczy prapradziada, choć pradziad (podobnie jak ojciec) mógł zostać uznany za krewnego dopiero wtedy, gdy zasady filiacji agnatycznej odniosły z kolei zwycięstwo nad zasadami pokrewieństwa uterycznego. I właśnie myśl, iż członkowie dwóch następujących po sobie pokoleń agnatycznych są względem siebie odlegli, podczas gdy bliscy są sobie przedstawiciele pokoleń przemiennych, wyjaśnia — i to jedynie ona — układ świątyni przodków, zarezerwowanej jedynie dla agnatów i ich małżonek. Ten układ (nazywany układem *czao-mu*) wymaga, by tabliczki ojca i syna, pradziada i prawnuka były ustawione w dwóch przeciwstawnych sobie liniach, podczas gdy w tej samej linii stoją tabliczki wnuka i dziada. Podobnie też, gdy żyjący gromadzą się dla oddania czci przodkom, muszą się ustawić w dwie stojące naprzeciw siebie grupy, przy czym członkowie dwóch następujących po sobie pokoleń stają naprzeciw siebie, a członkowie co drugiego pokolenia tworzą jedną grupę.[12] Wreszcie gdy dziecko jest uprawnione do przewodniczenia ceremonii religijnej i gdy jest ono tak małe, iż trzeba je nieść, nie może tego obrzędu spełnić nikt z pokolenia jego ojca. Winno ono być niesione przez przedstawiciela pokolenia swego dziada. Właśnie wychodząc od tej reguły, odwracając jej sens rytualny i biorąc ją jedynie w sensie moralnym, dopuszcza się poufałość między dziadkiem a wnukiem, zaś zabrania między ojcem a synem.[13]

Z organizacji kolegiów kultowych wynikło nowe wyobrażenie idei pokrewieństwa. W czasach gdy rodzina była niepodzielna, nie różniło się ono od współistotności. Lecz w kręgach szlacheckich, mających prawo oddawania czci przodkom, posiłki w świątyni przodków były częstsze i miały większy prestiż niż agapy, podczas których gromadzili się wszyscy nosiciele tego samego nazwiska. Pokrewieństwo, które tworzy współbiesiadnictwo ofiarne, okazuje się silniejsze między tymi, którzy często ucztują wspólnie. I rzeczywiście, podobnie jak istnieją cztery (poza wiel-

kim *tsung*) kolegia kultowe szlachty, tak też są cztery klasy żałoby, które wyznaczają pokrewieństwo w linii bocznej. Pokrewieństwo jest tym dalsze (a reguły żałoby tym lżejsze), im rzadziej krewni spotykają się na komuniach w świątyni przodków, stanowiąc część kolegium kultowego. Mimo że związki pokrewieństwa są jeszcze rezultatem przynależności do grupy, zdają się one zależeć od bliskości, ponieważ zmieniają się w zależności od niej. Jednakże komunie ofiarne w świątyni przodków różnią się swym charakterem od egalitarnych uczt niepodzielnej rodziny. Zwierzchnik każdego kolegium kultowego jako celebrans odgrywa rolę pierwszorzędną. To za jego pośrednictwem członkowie kolegium obcują z przodkami i obcują między sobą. Ofiara poprzedzająca komunię ma — jak się zdaje — za zadanie skupienie na zwierzchniku kultowym cnoty, którą następnie stara się on przekazać swym wiernym. Ta cnota nie różni się niczym od istoty rodu, lecz w zwierzchniku, jako w ośrodku kultu, jest ona wyższa, wydaje się nabierać charakteru dostojnego i wzniosłego. Gdy przechodzi od zwierzchnika na wiernych, niesie w sobie coś więcej niż tylko zwykłą zasadę współistotności. Szczęście (*fu*), które zwierzchnik rozdziela wraz z mięsami ofiarnymi, daje on jako część swego prestiżu, jako cząstkę swego autorytetu i swej władzy. Nie można przypuścić do siebie myśli, że cnota, której przypływ każdy odczuwa, mogłaby się brać sama z siebie i narodzić się w uczestniku tak samo, jak i w każdym z jego towarzyszy; w pojawieniu się jej upatruje się czegoś na kształt ponownego tryśnięcia owego dawnego źródła władzy, którego bicie spowodować może jedynie oficjant kultu. Toteż jawi się on jako stwórca zasad pokrewieństwa, które łączą członków kolegium rodzinnego. O ile więzy rodzinne nadal zakładają istnienie immanentnej istności między krewnymi, to implikują one również w sposób bardziej wyczuwalny ideę pewnej podstawy prestiżu, któremu przypisuje się charakter transcendentny i działanie twórcze. Przyznaje się więc zwierzchnikowi kultu pozycję wyjątkową pod pewnym względem, pozycję, która zobowiązuje do noszenia po nim żałoby wyższego rzędu (tj. żałoby pierwszej klasy). W odróżnieniu od wszystkich pozostałych krewnych krewni wstępni oraz synowie pierworodni są niejako stwórcami pokrewieństwa. Połączone idee władzy domowej i filiacji, jako wyobrażenia bardziej zróżnicowane i poddające się analizie, biorą górę nad raczej niejasnym poczuciem tożsamości materialnej.

Dopóki jednak trwa porządek feudalny, pojęcia władzy domowej i filiacji nie zostają powiązane dostatecznie ściśle, by mogła się pojawić idea władzy ojcowskiej. Prawo przewodniczenia kolegium kultowemu jest czymś w rodzaju prawa do składania ofiar, które — jako udzielone przez władcę wraz z nadaniem szlachectwa — jest dziedziczne w tym samym stopniu, co prawo do zwierzchnictwa feudalnego, to jest bez podziału i z za-

chowaniem praw pierworodności. Młodszy brat nie może posiąść takiej władzy, a przynajmniej nie może jej posiąść za życia. Jeżeli każdy ojciec, nawet taki, który sam jest młodszym bratem, ma prawo do tego, by wszyscy jego synowie nosili po nim żałobę najwyższej klasy, to jest tak dlatego, że śmierć czyni z niego przodka, którego kult uprawiać będzie wspólnota braci. Lecz młodszy brat, którego najstarszy syn umiera przed nim, nie ma wcale prawa opłakiwać go z honorami należnymi ewentualnemu następcy wtedy, gdyby jego ojciec był zwierzchnikiem kultu. W gruncie rzeczy młodszy z braci nie może czynić żadnej różnicy między swymi bratankami a swymi synami, nawet swym najstarszym synem. Te reguły pokazują, że hierarchia charakteryzująca rodzinę szlachecką ma za podstawę ustanowienie kultu przodków, a nie naturalny autorytet wynikający z faktu ojcostwa. Ukazują one również siłę trwania dawnej, niepodzielnej organizacji rodziny. Mimo że kolegia kultowe mają zwierzchnika, mimo że pokrewieństwo wydaje się wynikać ze wspólnej zależności od tego zwierzchnika, zasada niepodzielności zachowuje swą moc. Tak więc we wspólnocie braci (grupa *t'ung-ts'ai*) wszystkie środki (*ts'ai*) są w zasadzie wspólne (*t'ung*). Regułą jest, że gdy u młodszego brata jest nadmiar czegoś, nadwyżka ta winna być przekazana starszemu z braci. Ten zaś z kolei winien łożyć na potrzeby tych braci młodszych, których zasoby nie są wystarczające.[14] Podobnie też obowiązek i prawo sprawowania opieki nad nieletnimi należy niepodzielnie do grupy kuzynów. Dopóki ma się jeszcze kuzynów, nie można przyjąć opieki obcego.[15] Władza zwierzchnika kultu jest więc ograniczona górującymi nad nią prawami wspólnoty. Jeżeli zwierzchnik jakiegoś *tsung* nie ma dziecka, może — i powinien — adoptować następcę, lecz mając ten obowiązek adopcji, nie ma on wolności wyboru. Wybór następcy, nie zależąc zupełnie od woli adoptującego, podlega imperatywnym regułom.[16] Adoptowany musi należeć do najbliższej adoptującemu grupy kultowej.

Podobnie jak feudalne prawo publiczne, tak i prawo domowe czasów feudalnych jest prawem okresu przejściowego, prawem nie ustabilizowanym i znajdującym się w ruchu. Reguły następstwa są płynne, nawet w rodach władców. Zasada majoratu bywa często pomijana. Nie zawsze zwycięża ona nad zasadą następstwa braci. Często wybór następcy dokonuje się na skutek interwencji krewnych lub wasali. Ci zaś ustalają swe preferencje na zasadzie rywalizacji.[17] Zdarza się na przykład, że dziedzictwo przypada synowi reprezentującemu linię najstarszą dopiero po okresie, w którym przypadło ono wpierw całej serii młodszych braci ojca lub nawet młodszym braciom najstarszego syna.[18] Zdarza się wreszcie, że spośród synów dziedzicem zostaje nie ten, który ma prawo do noszenia tytułu najstarszego, lecz ten, którego matka ma większy prestiż. Na każdym kroku odnajdujemy w kronikach wzmianki o faktach sugerujących ży-

wotność praw dawnych niepodzielnych wspólnot, a nawet żywotność reguł wywodzących się z dawnych zasad następstwa uterycznego. Opisywana przez księgi rytualne organizacja rodziny jawi się raczej jako ideał prawniczy niż jako stan rzeczywisty. Instytucje patriarchalne znalazły w porządku feudalnym sprzyjające im środowisko. Zostały one wprawdzie w ramach tego ładu wprowadzone tylko połowicznie, lecz w stopniu wystarczającym, by pracująca nad regułami organizacji kultowej myśl prawnicza umiała wyciągnąć z nich zasady prawa domowego, które po zniknięciu szlachty feudalnej miały zostać przyjęte — o ile nie przez cały naród — to przynajmniej przez wszystkie wyższe klasy społeczeństwa. Od czasów feudalnych utwierdziła się jednakże ostatecznie myśl, że pokrewieństwo — jako wynikające ze wspólnoty kultowej — narzuca zależność od zwierzchnika kultu. Ta idea jest podstawą władzy, która przypadła ojcu rodziny.

Władza ojcowska. — Władza ojca rodziny nie wywodzi się z prawa rządzenia, które posiada on z racji swego ojcostwa, lecz z tego, że jego syn, a ściślej — najstarszy syn, widzi w nim przyszłego przodka. Za życia ojca syn, przeznaczony do przewodniczenia w przyszłości kultowi swego zmarłego ojca i posiadania z tego tytułu władzy nad swymi młodszymi braćmi pracuje nad tym, by pielęgnować w nim świętość, która umożliwi ojcu przejście w szeregi przodków. Dba on, by ojciec żył szlachetnie. Traktuje go jak zwierzchnika. Składa mu hołdy, które nadają ojcu charakter seniora. Będąc wpierw jego wyznawcą, przygotowuje się on — jeżeli tak można powiedzieć — do tego, by stać się w przyszłości jego kapłanem. Życie syna (tj. najstarszego syna, gdyż prawdę mówiąc ojciec ma tylko jednego syna, a ten z kolei ma braci) upływa wyłącznie na ciągłym wysiłku zmierzającym do ustalenia filiacji ze swym ojcem. Ustalenie tej filiacji jest o tyle trudniejsze, że ze względu na przeżytki prawa uterycznego syn i ojciec są obdarzeni przeciwnymi duchami.[19] Intymność między nimi jest czymś niemożliwym: ich tabliczki nigdy nie będą stały razem. Przeciwnie, będą się sobie zawsze przeciwstawiały w świątyni przodków. Lecz właśnie ten brak pokrewieństwa umożliwia synowi infeudację, a ojcu przejęcie władzy pana feudalnego. Mówiąc o władzy ojcowskiej Chińczycy określają ją, podobnie jak wtedy gdy mówią o władcy, jako czcigodną (*tsun*); mówią, że ojciec jest „Niebem", że rządzi swym synem, jak zasada *jang* rządzi zasadą *in*. Syn zajmuje przy ojcu takie stanowisko jak wasal u boku swego pana, a — i to ukazuje najlepiej feudalne początki władzy ojcowskiej — wszystkie obrzędy, dzięki którym syn zbliża się do ojca, wszystkie ryty, które stwarzają filiację agnatyczną, nie różnią się niczym od tych, dzięki którym dokonuje się aktu uznania podległości lennej.

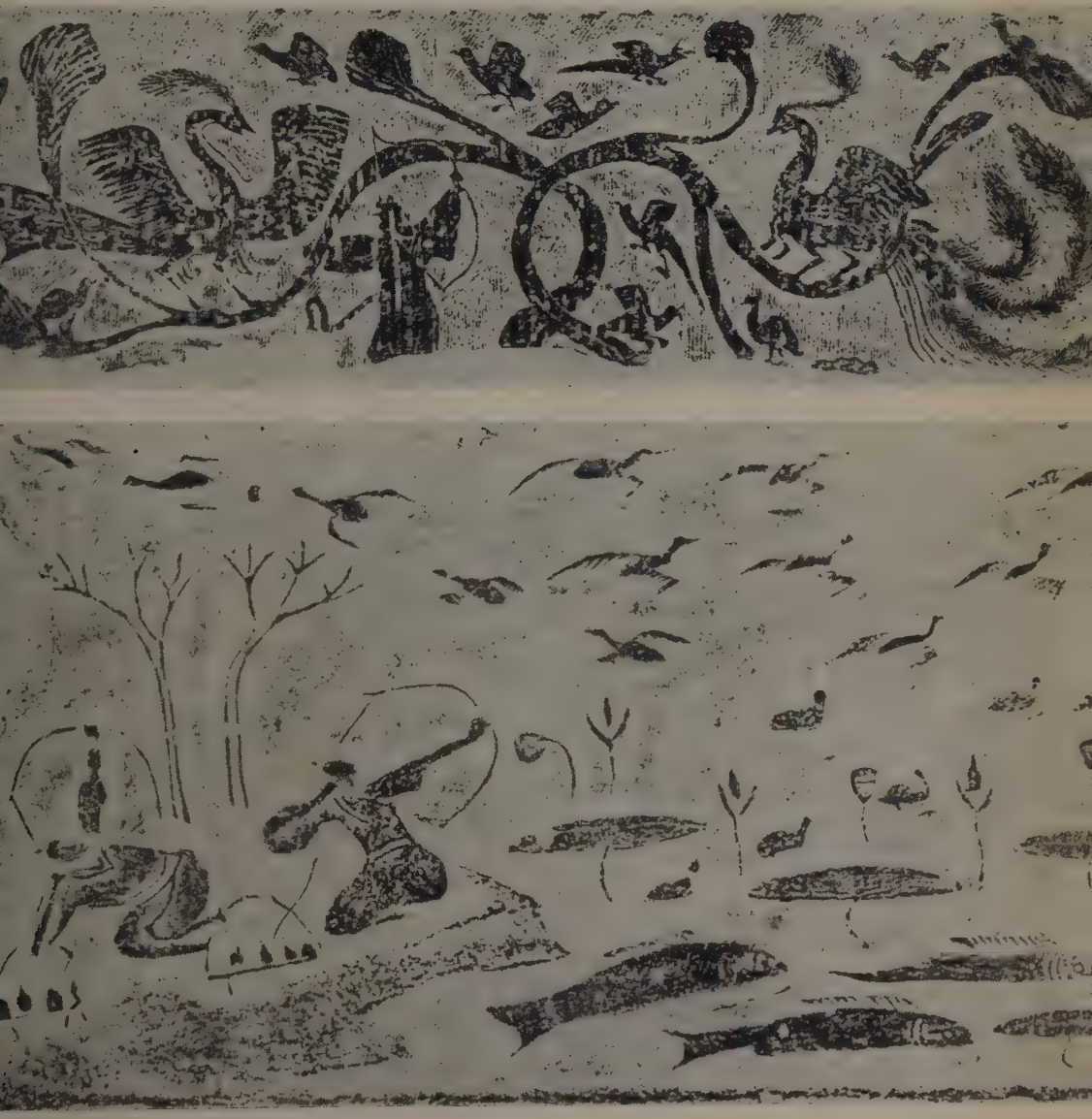
Sam fakt ojcostwa nie ma mocy tworzenia żadnych związków. Mężczyzna może traktować jak syna dziecko swej żony, nawet jeżeli go nie spłodził, jeśli syn ten narodził się na przykład na skutek otwarcia haremu dla klientów ojca.[20] I odwrotnie, fakt, iż się jest dzieckiem żony, nigdy nie daje prawa, by być uznanym przez jej męża za syna. Pierwotnie między dzieckiem a ojcem istnieje taki dystans, że ciąża nie tylko nie zbliża małżonków, lecz ich wręcz oddala. Gdy tylko embrion jest już doskonale ukształtowany (*cz'eng*), to jest na trzy miesiące przed narodzeniem, mąż i żona rozstają się. Żyją oddzielnie aż do momentu (trzy miesiące po porodzie), gdy dziecko może być przedstawione ojcu.[21] Ta główna ceremonia trzeciego miesiąca poprzedzona jest licznymi obrzędami zbliżającymi. Ojciec bierze udział w trudach matki i choć nie wolno mu pójść, by ją zobaczyć, posyła jednak kogoś, by dowiedzieć się, co u niej słychać, a czyni to tym częściej, im bliższy jest termin rozwiązania. Przez ostatnie dni ma obowiązek zachowania postu. Nie może być obecny przy rozwiązaniu, lecz u drzwi położnicy reprezentują go wasale, mistrz muzyki i szef kuchni, którzy mają czuwać nad matką, zobowiązaną do przestrzegania licznych zakazów dotyczących jej pożywienia, ubioru i wykonywanej na jej polecenie muzyki.[22] Wasale ci obserwują pierwsze ruchy noworodka, w szczególności zaś mistrz muzyki ustala za pomocą pewnego rodzaju diapazonu ton, w którym dziecko wydało swój pierwszy krzyk.[23] To zbadanie głosu jest bardzo ważne. Wraz z wasalami ojca czuwa też cała rodzina. Tsy-wen z księstwa Czeng (w r. 604) ma syna, którego głos jest podobny do głosu wilka. Starszy brat Tsy-wena żąda więc, by owo dziecię skazano na śmierć.[24] Jedynie umysły silne duchem nie kazały zabijać dziecka nieszczęśliwie urodzonego w pierwszym lub w piątym miesiącu, to jest w miesiącach przesilenia, lub narodzonego jeszcze fatalniej w piątym dniu piątego miesiąca, dniu poświęconym sowie, gdy element *jang* osiąga swe apogeum. Syn urodzony wtedy, gdy dzień jest najdłuższy, musi dziwnie wyrosnąć. Skoro tylko osiągnie wysokość drzwi, jego przeznaczenie każe mu zabić ojca, gdyż ma coś z ojcobójczego charakteru sów, które — jak wiadomo — uprawiają kanibalizm.[25] Nieszczęsne dzieci porzucano w zaroślach. Zdarzało się przy tym, że odnajdywały je i wykarmiały dzikie bestie, tak dalece bowiem oczywisty był ich zwierzęcy charakter, który odkryto dzięki zbadaniu dnia ich narodzin.[26] Matki same żądały porzucania noworodków naznaczonych fatalnych znakiem. Nierzadko ojcu z trudem udawało się pokonywać ich wolę. Niewątpliwie w najdawniejszych czasach od samej tylko matki zależało porzucenie dziecka. Porzucenie to było raczej sądem bożym niż skazaniem na śmierć. Porzucony na ziemi noworodek wzbudzał czasem swym głośnym krzykiem („O, jakże daleko go słychać! Jakże dobrze go słychać! — Jego krzyki wypełniają drogę!")[27] nie tylko współczucie zwierząt, ale i współczucie ludzi. Wówczas

38. Jeźdźcy barbarzyńscy polujący na jelenie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

39. Barbarzyński jeździec strzelający do jelenia. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

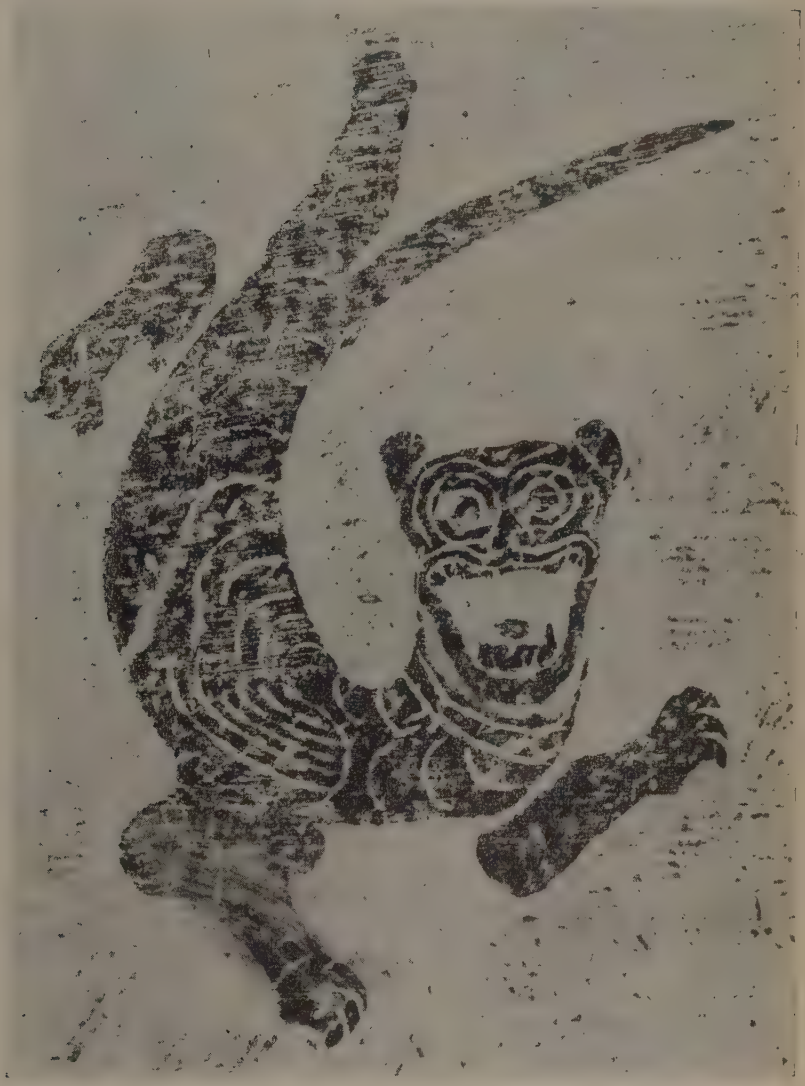
40. Ornament roślinny z pawiami i łucznikiem mierzącym do ptaków. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

41. Polowanie na ptactwo nad brzegiem rzeki. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.



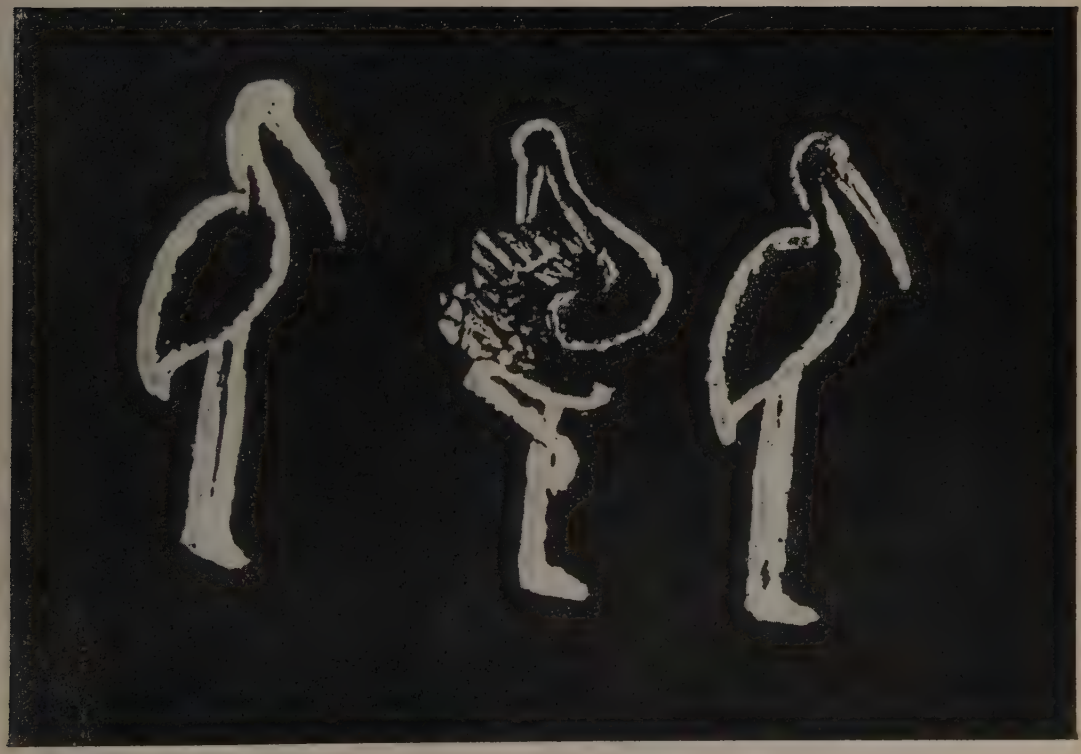
42. Klęczący rybak i karp. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.
43. Trzy ibisy i tygrys ścigający jeźdźca. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

44. Skaczący tygrys. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

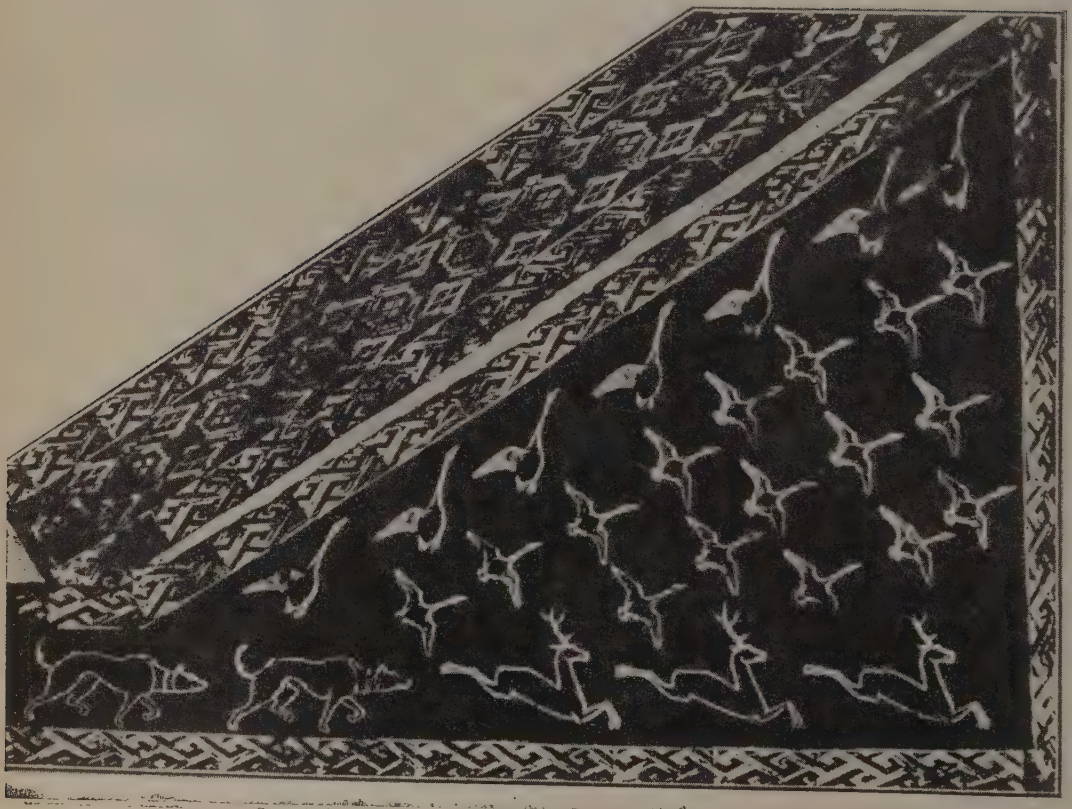


45. Tygrys. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

46. Trzy ibisy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.



47. Dzikie gęsi, jelenie i psy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.



matka zabierała go i dawała mu imię. Taki właśnie był los Hou-tsi, przodka królów Czou. Nawet w przypadku normalnych narodzin dziecko musiało przeżyć bez pożywienia pierwsze trzy dni złożone na gołej ziemi, gdyż „duch żywotny i tchnienie dziecka są bezsilne" [28] i tylko w zetknięciu z ziemią-matką może się w nim utwierdzić życie. W przypadku córek (które nigdy nie wyszły całkowicie spod zależności od matki) porzucenie na ziemi wydawało się wystarczającą próbą. Chłopców — a był to pierwszy z rytów zbliżania ich do ojca, owo pierwsze wdrożenie w następstwo po nich — kładziono jeszcze na ojcowskim łożu.[29] Z tej okazji podnosi syna z ziemi wasal ojca i czyni to na jego rozkaz.[30] Tę procedurę należy zestawić z regułami etykiety, stanowiącymi, iż składając dar chcemy się polecić jakiejś obcej osobie. Dar nie jest nigdy przekazywany z ręki do ręki. Kładzie się go na ziemi, a następnie podnosi się go. Jest znamienne, iż w przypadku gdy w analogicznym obrzędzie małżonka daje mężowi sama swe dziecko, wówczas nigdy ojciec sam nie przyjmuje daru. Musi się posłużyć pośrednikiem, gdyż między ojcem a noworodkiem, podobnie jak i między mężem a położnicą, z trudem udaje się na nowo podjąć czy też ustalić kontakty komunialne. Skoro tylko syn zostanie podniesiony z ziemi, wasal, na którym ciąży ten obowiązek, wypuszcza we wszystkich kierunkach strzały. Chodzi o to, by odegnać w dal nieczystość narodzin, gdyż ryt ten pozostaje w związku z oczyszczającą dziecko pierwszą kąpielą.[31] Chodzi też o ustanowienie związku między nowo narodzonym a jego ojcowizną, która dostarczać mu będzie życiodajnych ziaren. Skoro tylko wystrzelono strzały, dziecko może wreszcie przyjąć pożywienie.[32] Strzela się jedynie w przypadku narodzin chłopca, bowiem strzały są symbolem męskości. Zwróćmy uwagę na wojowniczy aspekt tej ceremonii. Ten rys jest tym bardziej znamienny, że trzeci dzień po urodzeniu, kiedy to wypuszcza się strzały, był dawniej — jak się zdaje — dniem nadawania imienia, przeniesionym później na trzeci miesiąc.[33] Tak więc ojciec przyjmuje właściwie dar w postaci ofiarowanego mu syna dopiero wtedy, gdy nadaje mu imię. Wiemy skądinąd, że mężczyzna może zdobyć imię dla swego syna, jeśli zabije wroga, którego odciętą głowę zakopie się pod drzwiami.[34] Imię ofiary przechodziło wówczas na noworodka. Dając synowi wraz z imieniem duszę pokonanego, która jako podbita przez ojca do niego też należała, ojciec łączył go ze sobą więzami synowskimi. Odtąd też tak nabyte prawa ojcowskie górowały nad prawami macierzyńskimi. Wedle chińskich teorii, gdy matka wydaje na świat dziecko, ma ono jedynie niższą duszę, to jest duszę *p'o*, duszę krwi. Dlatego też jest wówczas nagie, bezwłose i czerwone (wyraz „czerwony" określa jednocześnie „noworodka" i „istoty bezwłose"). Gdy chce się określić sposób, w jaki dzieci związane są ze swym ojcem i matką, mówi się także, iż trzymają się one brzucha matki, a włosów ojca,[35] i sądzi się, że — fizjologicznie — włosy mają

udział w naturze tchnienia (*k'i*). Dusza wyższa (*hun*), która jest duszą-tchnieniem, pojawia się dopiero po duszy niższej. Przejawia się ona przede wszystkim w krzyku noworodka, który daje dowód swej żywotności witając życie dźwięcznymi westchnieniami. Toteż pierwotnie można było nadawać mu imię już w trzecim dniu. Lecz dziecko nie jest w stanie naprawdę posiąść duszy wyższej, zanim nie nauczy się śmiać. I właśnie ojciec uczy je śmiać się, a natychmiast po tym, gdy się ono uśmiechnie, nadaje mu imię osobiste (*ming*), co do którego ryty chińskie utrzymują, że jest tożsame z wyższą duszą, z przeznaczeniem i z samym życiem. W trzecim miesiącu [36] dziecko, trzymane dotychczas w odosobnieniu, zostaje wreszcie przedstawione ojcu, który je wita uśmiechem. Ta uroczysta ceremonia odbywa się równocześnie z pierwszym ułożeniem włosów dziecka i powrotem jego matki, oczyszczonej przez trzymiesięczną wstrzemięźliwość z krwawych nieczystości porodu.[37] Ojciec i matka przygotowują się do tej ceremonii przez ablucje, po których winni włożyć nowe szaty. Stają potem naprzeciw siebie, a matka trzyma dziecko na ręku. Nie mówią nic. W roli pośredniczki między nimi staje starsza kobieta, która mówi: „Matka dziecka, taka a taka, pozwala sobie dzisiaj przedstawić je ojcu." Małżonek mówiąc: „Dbaj o niego", bierze prawą ręką syna i śmiejąc się jak dziecko nadaje mu imię. Wówczas dopiero zabiera głos żona, by wyrazić gotowość podporządkowania się rozkazom swego męża. Odtąd może znów podjąć z nim stosunki małżeńskie. Przedtem jednak otrzymuje od męża posiłek taki sam jak posiłek weselny, jak gdyby byli oni rozwiedzeni. W ten oto sposób odbywa się przekazanie ojcu dziecka. Zauważmy, że ojciec i syn łączyli się dłońmi. Ten obrzęd, typowy dla rytuału zawierania więzów braterstwa wojskowego i związku małżeńskiego (a może on być uzupełniony rytuałem krwawego sojuszu, przy którym krew bierze się również z ramienia), jest stosowany dla zbliżenia do siebie osób obcych. Pokrewieństwo między ojcem a synem nie jest pokrewieństwem w pierwotnym znaczeniu tego słowa. Jest ono raczej pokrewieństwem sztucznym.[38]

Syn złączony z ojcem w sposób, w jaki wiąże się przyjaciel z przyjacielem, winien spędzić całe swe dzieciństwo poza sferą wpływów ojca. W czasie ceremonii trzeciego miesiąca, zwykłej ceremonii zbliżenia, wszystko odbywa się tak, jak gdyby ojciec, zaproszony przez matkę do przyjęcia syna, odraczał to przyjęcie podejmując jednakże zobowiązanie zaakceptowania go. Gdy ceremonia dobiega końca, dziecko odnosi się do gineceum i nie ustala się żadna intymność między nim a jego ojcem. Ten jednakże winien kazać je sobie przynosić co dziesięć dni, by odnowić gest ujęcia dłoni, tak dalece bowiem trudne jest ustanowienie między nimi tego sztucznego pokrewieństwa, które musi ich wreszcie związać. Ojciec ogranicza się jedynie do dotknięcia głowy tych synów, którzy są jego młodszymi dziećmi. Tylko z najstarszym synem, jedynym synem w ścisłym

znaczeniu tego słowa, łączy się dotknięciem jego prawej dłoni.[39] Aż do siódmego roku życia chłopcy nie wychodzą poza gineceum. Żyją życiem kobiet, chociaż uczy się ich męskich manier oraz mówienia „tak" tonem zdecydowanym.[40] W wieku lat dziesięciu powinni oni opuścić dom rodzinny i pozostawać dzień i noc u boku jakiegoś nauczyciela, który uczy ich sztuki uprzejmości i szczerego mówienia. Wedle teorii powinni pozostawać w szkole aż do dwudziestego roku życia i ćwiczyć się tam w tańcu, strzelaniu z łuku i prowadzeniu wozu. Tradycja utrzymuje, że w czasach feudalnych młodzież szlachecka gromadziła się u boku księcia, w czymś w rodzaju szkoły paziów. W przeciwieństwie do tej tradycji kroniki zdają się ukazywać, że uroczystość osiągnięcia pełnoletności odbywała się u boku krewnych ze strony matki. Nie ma żadnej wątpliwości, że zwyczaj fosterażu (oddawanie na wychowanie krewnym) był ogólnie obowiązującą regułą. Jeden z autorów tłumacząc, że ojciec nie może nauczać syna, przytacza ciekawy i bez wątpienia głęboki tego powód.[41] Ojciec i syn nie mogą wieszać swych szat na tym samym wieszaku tak samo, jak nie mogą ich wieszać — ze względu na zakazy seksualne — osoby różnej płci. Ojciec i syn nie mogą też rozmawiać ze sobą na tematy seksualne. Edukację można więc zdobyć tylko z dala od ojca, w środowisku, w którym poruszanie podobnych kwestii nie będzie niewłaściwe. Jeżeli uświadomimy sobie, że zwyczaj żenienia synów z kobietami z rodziny ich matek jest jednym z podstawowych zwyczajów życia domowego, zrozumiemy też z łatwością, dlaczego obowiązek uczenia młodych ludzi należał do ich wujów. Siostrzeńcy mieszkali u nich jako goście, lub — jeżeli tak można powiedzieć — jako zakładnicy i byli poddawani swego rodzaju próbie przedmałżeńskiej, zanim mogli zabrać swe kuzynki, które z kolei stawały się gośćmi i zakładniczkami w ich domu ojcowskim. Inny rys charakterystyczny obyczajów chińskich (a może on być uznany za przeżytek rodziny niepodzielnej) świadczy o rywalizacji seksualnej, którą implikuje — między innymi — także stosunek ojca do syna. Otóż ojciec usiłuje często porwać narzeczoną syna, a w przypadku gdy mu się to uda, syn bywa na ogół pozbawiany prawa przejęcia dziedzictwa po swym ojcu.[42] Wychowanie w szkole paziów jest niewątpliwie tylko dalszą ewolucją fosterażu: pan bierze zakładników (a można się domyślać, iż korzysta również z ich usług seksualnych), których pierwotnie miała prawo żądać od stowarzyszonego ugrupowania każda rodzina związana z tym ugrupowaniem długą tradycją wzajemnych małżeństw. Zresztą trzeba wyjść od zwyczajów fosterażu, by wyjaśnić obrzędy dojścia do pełnoletności.[43] Obrzędy te, znane pod nazwą przyjęcia czepca męskiego, kończą wiek młodzieńczy. Osiągający pełnoletność otrzymuje nakrycie głowy i szaty odpowiednie dla człowieka dorosłego i jest dopuszczany do życia publicznego. Ceremonia ta uzupełnia skutki obrzędu trzeciego miesiąca po urodzeniu: młody człowiek

otrzymuje podczas niej swe imię dorosłe, imię człowieka pełnoletniego (*tsy*), które jest jego imieniem publicznym, podczas gdy *ming*, owo imię osobiste, które otrzymał w trzecim miesiącu, jest jego nazwaniem prywatnym i tajemnym. Syn uznany za dorosłego ma prawo złożyć swemu ojcu hołd taki, jaki winno się składać władcy. Przedstawia się on swym krewnym agnatycznym. Opuszcza w znamienny sposób swoją matkę. Ich spotkanie odbywa się po dwóch stronach półotwartych drzwi: dorosły przestaje być zależny od matki i jest wykluczony z gineceum. Jest jednakże faktem znamiennym, że obrzęd uzyskania pełnoletności, który sprawia, iż młodzieniec staje się mężczyzną i powoduje jego ostateczne przejście do grupy agnatycznej, jest jedynie częścią dawniej bardziej złożonej ceremonii. Symetryczny do niego obrzęd, dotyczący dziewcząt, obrzęd przyjęcia szpilki do włosów, jest związany z zaręczynami.[44] Otóż wedle zwyczajów chłopskich inicjacja i zaręczyny odbywały się dla obu płci w tym samym czasie, to jest podczas świąt wiosennych, kiedy to pijaństwo zajmowało wiele miejsca. Ofiarowanie czary napoju jest jednym z najważniejszych obrzędów ceremonii dojścia do pełnoletności obchodzonej przez szlachtę. Jednak nawet wśród szlachty syn nie może dopełnić obrzędu zawarcia małżeństwa, zanim nie otrzyma od swego ojca czary napoju. U chłopów inicjacja odbywała się w lokalnym świętym miejscu w czasie zespołowo obchodzonych uroczystości. Inicjacja u szlachty odbywa się w domu ojcowskim i jest to dowód nowej godności i niezależności, których zdobycie umożliwił ład feudalny instytucjom ściśle domowym. Jednakże o ile w czasie ceremonii dojścia do pełnoletności ojciec (lub zwierzchnik danej grupy kultowej, *tsung*) zajmuje miejsce honorowe, o tyle nie odgrywa on żadnej roli czynnej. Wszystkie gesty rytualne wykonuje się z inicjatywy osoby określanej jako gospodarz, osoby, która nie może należeć do rodziny ojca. Mamy więc prawo przypuszczać, że zasadniczo gospodarz należał do rodziny, z której grupa agnatyczna uzyskującego pełnoletność zobowiązana była wziąć dla niego żonę, rodziny, z której pochodziła jego matka i z której miała pochodzić także i jego narzeczona. W czasie inicjacji wszystko odbywa się więc tak, jak gdyby syn opuszczając grupę macierzyńską, która go wychowała i teraz go przekazuje, włączał się do grupy agnatycznej, składając jednocześnie swemu ojcu przyrzeczenie przyprowadzenia mu synowej.

Skoro tylko chłopiec stał się dorosłym, zostawał jednocześnie zobowiązany do wypełniania niezliczonych obowiązków, które mają go połączyć z ojcem. Mimo że w kręgach szlacheckich — niewątpliwie na skutek obowiązków wojskowych — małżeństwo winno być zawierane dopiero po ukończeniu trzydziestu lat, choć za dojrzałego uznaje się mężczyznę w wieku lat dwudziestu, jedynie syn żonaty może być synem nabożnym. Do rządzenia państwem potrzebny jest władca i jego żona. Ich prestiż podtrzymywany jest przez dwór wasali i wasalek. Podobnie też w rodzinie

istnieje podwójna jurysdykcja pana domu i jego małżonki, tj. pary obdarzonej władzą senioralną, wymagającą łącznego pełnienia obowiązków przez obie części infeudowanej pary. Głowa rodziny musi mieć żonę, gdyż ta sprawuje pieczę nad świątynią przodków, gdzie zgromadzono tabliczki małżonek i małżonków. Dlatego też gdy głowa rodu owdowieje, tracąc wszystkie swe kobiety, musi się powtórnie ożenić, przynajmniej o ile ma mniej lat niż siedemdziesiąt. Gdy zaś osiągnął już wiek lat siedemdziesięciu, winien się wycofać i przekazać obowiązki zwierzchnika kultu.[45] Aby pełnić te obowiązki, trzeba bowiem mieć żonę. Trzeba ją także mieć, by uprawiać miłość synowską. Ta zaś, umożliwiając zbliżenie się do siebie zwierzchników rodziny, prowadzi do przejęcia ich cnoty. Najstarszy syn, główny wasal swego ojca, i jego żona, główna wasalka jego matki, kierują jak para ministrów dworem wasali i wasalek, który stanowią synowie i synowe.[46] Ich obowiązki są takie jak obowiązki wiernych poddanych na dworze władcy. Są to hołd, rada i służenie. W rodzinie, podobnie jak i na dworze pańskim, odnawiany każdego dnia hołd polega na porannym i wieczornym pozdrawianiu. Z obowiązku składania hołdu wynikają reguły dotyczące stroju i czystości. Synowie i synowe myją ręce, płuczą usta, czeszą się, owijają włosy pasmem tkaniny, mężczyźni szczotkują ponadto starannie włosy, które opadają luźno na skronie, i mocno przytwierdzają do głowy czepce ze zwisającymi z nich sznurami. Następnie poprawiają swe szaty i przyozdabiają pasy drobnymi przedmiotami, które służą w życiu codziennym: kawałek materiału do wycierania przedmiotów i rąk, nóż, osełka, szydło itp. Kobiety nie zapominają o tym, by do pasa przymocować torebkę z pachnidłami. I kobiety, i mężczyźni starannie układają sznury swych butów. Ich piękna toaleta jest sama w sobie hołdem. Ich właściwa postawa będzie miała wartość ofiary szacunku. W obecności rodziców obowiązuje powaga: unika się więc czkania, kichania, kaszlania, ziewania, wycierania nosa i plucia. Wszelkie wydalanie czegokolwiek mogłoby skalać świętość rodziców. Dopuścić do tego, by dała się widzieć wewnętrzna strona szat, byłoby już zamachem na tę świętość. Aby udowodnić ojcu, że się go traktuje jako zwierzchnika, trzeba zawsze w jego obecności stać, patrzeć prosto, zachować dobrze osadzone na obu nogach ciało, nie ważąc się nigdy oprzeć się ani pochylić, ani też stać na jednej nodze. W ten oto sposób, głosem pokornym i łagodnym, jaki przystoi poddanemu, trzeba rano i wieczorem złożyć hołd. Następnie oczekuje się na rozkazy. Nie można uchylać się od ich wykonania, lecz można wyrazić swe zdanie. Syn, podobnie jak wasal, powinien udzielać rad z całą szczerością i nie powinien wahać się przy formułowaniu napomnień. Winien on jednakże zachować ton pełen łagodności, twarz miłą i wygląd skromny, cokolwiek by się stało. Jeżeli rodzice upierają się przy swej decyzji, dzieci mogą tylko podwoić łagodność, aby w ten sposób powrócić do łask, gdyż wówczas będą mogły

ponowić swe ostrzeżenia. Pobici aż do krwi nie oburzają się ani nie czują zniewagi. Są posłuszni i nie wahają się na przykład — gdy chodzi o ich własne małżeństwo — przed faworyzowaniem raczej tej ze swych żon, która podoba się ojcu, niż tej, którą oni uważają za milszą.[47] Posłuszeństwo obowiązuje zarówno w drobnych, jak i w wielkich sprawach. Podobnie też usługiwanie ojcu polega przede wszystkim na oddawaniu mu drobnych usług, gdyż przez nie właśnie okazać można swój szacunek. Synowie proszą więc o pozwolenie naprawienia szat rodziców, gdy tylko spostrzegą w nich dziurę. Proszą o pozwolenie zmycia popiołem rozpuszczonym w wodzie plam na czepcu, pasie, tunice czy spodniej szacie. Co pięć dni grzeją wodę i zapraszają rodziców do wzięcia kąpieli. Co trzy dni przygotowują wodę, aby rodzice umyli sobie twarz, a jeżeli między tymi regularnymi ablucjami zdarzy się, że rodzice mają twarz brudną, odchodzą w pośpiechu, by do tej dodatkowej toalety wziąć wodę, która została po myciu ryżu. Myją nogi rodziców i w wielkim pośpiechu — tak aby nikt niczego nie dostrzegł — wycierają śluz lub plwociny pana domu.[48] Zwierzchnik kultu musi być czysty, a jako przyszły przodek musi on być także dobrze odżywiony. Podstawowym obowiązkiem wynikającym z miłości synowskiej jest dbałość o wyżywienie, które wzbogaca substancję rodziców. Tseng-tsy powiedział, że dobry syn „zabiega o to, by niczego nie zabrakło w sypialnym pokoju rodziców [przede wszystkim, gdy są oni starzy i wrażliwi na zimno tak, iż nie mogą sami spać], i dostarcza im pożywienia i napojów ze szczerym uczuciem".[49] Przygotowuje im potrawy, które, właściwie przyprawione, są odpowiednie w różnych porach roku i dla różnego wieku rodziców. Im rodzice są starsi, tym wykwintniejsze winno być dawane im jedzenie. W wieku lat siedemdziesięciu potrzebuje się bowiem stale potraw delikatnych, a w wieku lat osiemdziesięciu samych łakoci. Każdy syn winien się nauczyć przygotowywania ośmiu wybranych potraw, a przede wszystkim bogatego zestawu mięs i aromatycznego wina, które podtrzymują siły starców i dostarczają im elementów kleistych.[50] Nie wystarczy jednak tylko dobra kuchnia. Trzeba ponadto podać jedzenie i dbać o właściwe jego ustawienie. Nie istnieją wcale posiłki rodzinne, natomiast w każdym domu są posiłki dworskie, stanowiące pretekst do odbywania zhierarchizowanej komunii. Najstarszy syn i jego żona (najstarsza z synowych) asystują rano i wieczorem przy posiłkach rodziców, lecz są tam tylko po to, by ich zachęcić do jedzenia. Resztki są przeznaczone dla nich (podobnie jak dla wasali przeznaczone jest to, co zostaje po władcy) z wyłączeniem jednakże dań słodkich, delikatnych i pożywnych, które winni zachować dla swych dzieci.[51] Te ostatnie potrzebują bowiem również wykwintnego pożywienia. Widzieliśmy zresztą, iż istnieje szczególna bliskość między dziadkami a wnukami. Jako dalsi wasale, inni synowie i synowe spożywają na zakończenie resztki po najstarszych. W ten oto sposób w ży-

ciu codziennym ustala się hierarchia materialna, która jest podstawą porządku domowego.

Obowiązki syna są szczególnie ciężkie, gdy jego ojciec ulega śmiertelnej próbie. Do próby tej ojciec winien się przygotowywać poczynając od siedemdziesiątego roku życia. Siedemdziesiąt lat to wiek emerytury (tak silne są związki między organizacją cywilną a organizacją feudalną), a szlachcic, który opuszcza dwór władcy, winien także wyrzec się kierowania grupą domową. Wyzwolony z męczących wysiłków, z uciążliwych reguł żałoby, a także z obowiązków małżeńskich, pijąc i jedząc lepiej, przy pomocy syna ojciec stara się zachować reżym, który umożliwia mu stanie się czczonym przodkiem. Zarówno dla jego sławy, jak i dla sławy jego bliskich ważne jest, by zmarł on jak najpóźniej, najlepiej w wieku stu lat, jeżeli na to zasłużył.[52] Trzydziestoletni okres stanowi optymalny czas przygotowań do stanięcia w szeregu przodków. W czasie tych trzydziestu lat syn, starając się uczestniczyć na wszelki sposób w życiu swego ojca [53], wesół, gdy ojciec dobrze się czuje, smutny, gdy się czuje źle, jedzący wtedy, gdy ojciec ma apetyt, lecz poszczący, gdy jest on chory, i razem z nim zażywający wówczas lekarstwa, zabiega o to, by niczego nie zabrakło w chwili śmierci, a przede wszystkim by nie zabrakło pięknej trumny. Bowiem „lepiej, by zaraz po śmierci ciało uległo zupełnemu rozkładowi, niżby się miało trwonić pieniądze" na luksusową trumnę dla siebie samego. Żadna trumna nie będzie jednak dostatecznie wspaniała dla ojca.[54] Obowiązkiem syna jest przede wszystkim troskliwe czuwanie, by ojciec miał dobrą śmierć. Byłoby oczywiście nieszczęściem, gdyby zmarł on niespodzianie i nie u siebie. Powinien oddać się śmierci zgodnie z rytuałem, w pokoju zastrzeżonym dla pana domu. Byłoby niewłaściwe, gdyby mata, na której spędza swe ostatnie chwile, nie odpowiadała ściśle randze jego szlachectwa.[55] Byłoby nieszczęściem, gdyby śmierć zaskoczyła go tak, że nie zdążyłoby się wziąć umierającego z łoża i złożyć na ziemi, gdzie winien on wydać ostatnie tchnienie, podobnie jak na tej samej ziemi jako noworodek winien był wydać swój pierwszy krzyk. Trzeba też przygotować watę. Będzie ona służyć do zebrania tchnienia konającego. Trzeba wezwać wszystkich krewnych, by byli gotowi wydać krzyk, pozdrawiający odejście duszy ojca. Najstarszy syn, jako przewodnik chóru domowego, bierze na siebie odpowiedzialność za obrzędy, dzięki którym zdobywając pewność, iż śmierć nastąpiła rzeczywiście, powoduje się zarazem to, że staje się ona ostateczna. Wydaje on rozkaz przystąpienia do wezwania duszy-tchnienia (*hun*), co odbywa się w ten sposób, że z wysokości dachu powiewa się szatami zmarłego wykrzykując jego imię osobiste. Skoro jednak dusza ta nie da się schwytać w znane sobie szaty, skoro nie wraca życie, gdy się je rzuci na ciało, syn każe napełnić ryżem zmieszanym z kauri lub z nefrytem usta zmarłego, które do tego momentu trzyma się rozwarte za pomocą kościa-

nej łyżeczki.[56] Również do odpowiedzialnego za ceremonie żałobne należy uzyskanie od zmarłego zgody na zamknięcie mu oczu. Czasami zmarły wyraża taką zgodę dopiero po zaprzysiężeniu posłuszeństwa jego najważniejszym rozporządzeniom. Wreszcie umyte ciało zostaje z powrotem złożone na śmiertelnym łożu, po czym przykrywa się je szatami zmarłego zamknąwszy uprzednio wszystkie otwory ciała kawałkami nefrytu. Żadna dusza nie będzie teraz mogła wstąpić w hermetycznie zamknięte ciało i uczynić z niego wampira. Z drugiej zaś strony, dzięki swoim właściwościom, nefryt, podobnie jak i złożone na ciele szaty, zapobiega szybkiemu rozkładaniu się zwłok. Jest bowiem niezwykle ważne, by rozkład ciała nie następował ani zbyt wolno, ani zbyt szybko. Trzeba osiągnąć to, że będzie on przebiegał zgodnie z regułami protokolarnymi. Lekko pochowane ciało musi być przechowywane w domu przez wiele miesięcy, trzy w przypadku zwykłego szlachcica, zaś jeszcze dłużej, jeżeli zmarły posiadał wyższą rangę w hierarchii, a w konsekwencji także bogaciej żywioną substancję. Jest grzechem zarozumiałości, gdy się zbyt długo opóźnia lub chce całkowicie zapobiec rozkładowi ciała, lecz byłoby jeszcze większą zbrodnią, gdyby goście, przybywający z daniną kondolencyjną, dostrzegli wychodzące ze źle pielęgnowanego ciała czerwie, które przekraczają drzwi domostwa pozbawiając ziemię domową tej substancji, która winna do niej powrócić.[57] Dopóki kości zmarłego są skażone i nie można ich przenieść na cmentarz rodzinny, by się połączyły z kośćmi przodków, dopóty krewni pomagając zmarłemu w uczynieniu tego straszliwego kroku, sami się wyzwalają z nieczystości, które ich skalały. Wyzwalają się oni z tego skalania wydając okrzyki, tupiąc, lecz nie czynią tego jak dzicy, to jest bezładnymi krzykami i gestami, ani też pod wpływem bólu „jak dziecko, które płacze z żalu po zgubionym przedmiocie".[58] Gdy nadchodzi rytualna godzina wyrażania żalu, rodzina krzyczy i tupie w porządku i na rozkaz, na dany przez kierownika chóru sygnał. Wtedy dopiero „wszyscy wprawiają w ruch swe członki", wszyscy wydają okrzyki, „aby uspokoić ból i zmniejszyć niepokój".[59] Podskakują i krzyczą określoną ilość razy w rytmie zależnym od stopnia ich bliskości wobec zmarłego, przy czym mężczyźni obnażają prawe ramiona i skaczą odważnie, kobiety zaś nie obnażają się, dbają, by nie oderwać od ziemi czubka stopy i biją się w piersi. Synowie łkają nie przerywając płaczu, jak noworodek, podczas gdy dalsi krewni, którzy po trzech modulacjach głosu zawodzą aż do utraty tchu, nie mają prawa wydawania zbyt żałosnych jęków.[60] O ile z jednej strony te skoki i okrzyki mają za zadanie sklasyfikowanie żalu i wyrażenie hierarchii pokrewieństwa, o ile mają one moc oczyszczania zmartwienia rodzinnego, o tyle z drugiej strony są one bardzo potrzebne samemu zmarłemu i powinny być tym liczniejsze, im jego substancja była szlachetniejsza. Liczba skoków równa się liczbie miesięcy trwania prowizorycznego pochówku w do-

mu.[61] Tupiąc i wydając chóralne okrzyki krewni umieją spowodować hałas podobny do głosu podziemnego grzmotu. Wywołując zaś ten przerywany turkot straszą oni i odpędzają potwory, które pod ziemią przygotowują się do pożarcia zwłok. Tak więc krewni czynnie wspomagają zmarłego w zwycięskim wyjściu z próby, która stanowi coś w rodzaju czyśćca. Muszą oni jeszcze na wiele różnych sposobów uczestniczyć w stanie zmarłego. Właśnie dzięki temu całkowitemu udziałowi nabożny syn pomagając ojcu w zdobyciu godności przodka, przez co stanie się on obiektem kultu, zdobywa dla siebie samego przymioty zwierzchnika tego kultu i głowy rodziny. Dopóki zmarły nie może się połączyć ze swymi przodkami, dopóty trwa okres czynnej żałoby (który nazywa się czasem ustawicznych lamentów), a zmarły jest nadal panem domu, w którym przebywają jego zwłoki. W czasie tego *interregnum* wszyscy krewni gromadzą się poza domem. Każdy syn mieszka w odizolowanym szałasie, który stoi w miejscu zamkniętym i odosobnionym. Dla głównego syna wznosi się coś w rodzaju przybudówki, która winna dotykać muru otaczającego siedzibę rodu.[62] Ponieważ w pierwszych dniach po śmierci zmarłego składa się go do trumny nie grzebiąc głęboko, szałas z gałęzi nie powinien być otynkowany. Szczeliny zostaną zatkane gliną dopiero po ostatecznym pochówku, gdy zwłoki będą głęboko zakopane w ziemi. W tym szałasie syn powinien wpierw sypiać na słomie (wydaje się, że w bardzo dawnych czasach zmarłego spowijano w słomę), z grudką ziemi pod głową, „dając w ten sposób wyraz smutkowi, że jego ojciec jest w ziemi".[63] Podobnie jak śmierć wyklucza zmarłego z komunii żyjących, tak i żałoba wyklucza z niej nabożnego syna. Jest on poddany kwarantannie, mając tym mniej prawa do mówienia, im jest znaczniejsza przejmowana przez niego sukcesja (jest się upoważnionym do zostania królem dopiero wtedy, gdy się przez trzy miesiące po śmierci ojca nie otworzy ust).[64] Przez pierwsze dni syn jada, jakby niechętnie, jedynie garść ryżu. Trzeba ponadto, by interwencja obcych rodzin zmuszała go do przyjęcia pożywienia oraz by było ono dawane mu jako prezent.[65] W domu zmarłego niemożliwe jest gotowanie, dopóki sam zmarły nie może być żywiony jako przodek. Nabożny syn powinien pościć i schudnąć, zachowując zaledwie tyle sił, ile trzeba dla dokonania ceremonii. Jeżeli jednak ma on przejąć jako spuściznę licznych wasali (którzy odtąd mogą mu pomagać), powinien doprowadzić się do takiego stanu osłabienia, żeby — jak zmarły — nie móc się ruszać o własnych siłach.[66] Aby zostać głową grupy rodzinnej, trzeba zasłużyć, by zostać zwierzchnikiem kultu. Dlatego jako przewodnik ceremonii żałobnych syn musi przede wszystkim znieść trudy, które mając moc oczyszczenia ze śmiertelnego skalania sprawiają, że zmarły wychodzi z krytycznej sytuacji, a jego krewni kończą kwarantannę. Tak więc syn, który nie przewodził ceremoniom żałobnym po śmierci ojca, nie może uważać się za upoważnionego do objęcia po nim dziedzictwa.[67]

Na zakończenie okresu tymczasowego pochówku i czasu nieustannych lamentów główny syn — jako przewodnik żałoby — prowadzi orszak, który połączy kości zmarłego z kośćmi jego przodków. Wykonane przez niego obrzędy staną się punktem wyjściowym nowego kultu, który stanie się jego obowiązkiem. Skoro tylko zwłoki zostają zwrócone ziemi, nabożny syn, obnażając ramię i wydając okrzyki, trzykroć okrąża dół grobowy idąc z lewej ku prawej. W ten sposób zamyka on i ostatecznie pieczętuje w grobie przemijające resztki swego ojca, lecz odłącza od nich to, co stanowiło najwyższą część osobowości zmarłego. Wykrzykując: „Ciało i kości wracają znowu do ziemi. Taki jest Los! Lecz *hun* i tchnienie nie mają dokąd się udać!", rozpoczyna powrót do rodzinnego domu, a za nim udaje się wyższa dusza zmarłego, która odtąd będzie umieszczona w tabliczce, ośrodku kultu.[68] Dopóki śmiertelne szczątki nie opuściły domu, przechowywano w nim coś w rodzaju tymczasowej tabliczki. Tabliczka ta, będąca prostą, drewnianą żerdzią, stanowiła niejako szkielet prymitywnej podobizny zmarłego pokrywającej kocioł z ryżem, nad którym powiewa sztandar nieboszczyka. Gdy dobiegnie kresu czas największej nieczystości, prosta tabliczka drewniana stanie się podporą uduchowionego tchnienia zmarłego; ponieważ wypisano na niej jego imię, jest ona wystarczającym jego wyobrażeniem. Tabliczka ta nie staje się jednak od razu przedmiotem kultu. Przed uzyskaniem osobowości przodka zmarły musi przejść pewien okres stażu. Nie odbywa go jednak pod opieką swego ojca, lecz pod opieką swego dziada. Jako nowo przybyły do grupy przodków otrzymuje wpierw pożywienie ofiarne jedynie za pośrednictwem starszego członka tej sekcji (sekcja *czao* lub sekcja *mu)* grupy agnatycznej, do której ma prawo się przyłączyć.[69] Musi on czekać końca żałoby (początek trzeciego roku), aby stać się obiektem osobistego kultu i posiadać w świątyni przodków swoją własną siedzibę. Wprowadzenie nowej tabliczki do oddzielnej sali powoduje jednocześnie usunięcie do kamiennej skrzyni i połączenie z tabliczkami innych przodków tabliczki pradziada lub dziada, gdyż każda rodzina ma prawo do określonej tylko liczby przodków wyróżnianych kultem. Zmarły zachowuje swą indywidualność dopóty, dopóki jego tabliczka otrzymuje indywidualne ofiary. Gdy tabliczka zostanie złożona w kamiennej skrzyni, imię zmarłego może być znów nadane w rodzinie.[70] Tak więc szlachectwo nie jest wynikiem posiadania długiej linii przodków, lecz przeciwnie, trwanie po śmierci jest funkcją szlachectwa. Oto przyczyna dla której zmarli przodkowie interesują się losem swych potomków: im dłużej żyją bezpośredni potomkowie, tym dłużej ich ofiary żywią bezpośrednich przodków. Kult przodków jest wymianą świadczeń między dwoma grupami krewnych, to jest między żyjącymi a przodkami, których dusze żyją. Wymiana ta odbywa się między grupami, lecz dokonuje się ona za pośrednictwem zwierzchnika grupy.

Gdy w imieniu swych braci i kuzynów głowa rodziny składa żywność ofiarną, to ofiara ta jest przyjmowana przez zmarłego ojca lub przodka, którzy pozwalają z niej korzystać zmarłym stryjom i stryjecznym dziadom. I rzeczywiście, w świątyni przodków tabliczki młodszych synów są połączone z tabliczkami głównego syna. Ten, kto za życia zajmuje w grupie rodzinnej miejsce podporządkowane, ten jako przodek pozostaje także na dalszym miejscu.[71] Jedynie promocje młodszych synów mogą w porządku szlacheckim skomplikować protokół składania ofiar. Jeżeli bowiem młodszy osiągnie rangę wyższą niż starszy, to wraz ze swym wyniesieniem uzyskuje on prawo do lepszego odżywiania swych krewnych i składania im, na przykład, dwóch ofiar zamiast jednej. Jednakże przewodniczyć ceremonii składania ofiary musi zawsze starszy.

Gdy młodszy syn przewodniczył ceremoniom żałobnym odbywanym po zgonie głowy rodziny, uprzednio służywszy ojcu przez całe życie jako główny syn, to teraz otrzymuje on od niego — jako zwierzchnik kultu — władzę rozciągającą się zarówno na tych, którzy byli zmarłemu podporządkowani, jak i na tych, którzy za ich pośrednictwem byliby mu podlegli. Władza ta zostaje potwierdzona z okazji składania ofiar. Cała rodzina obcuje wówczas ze swymi przodkami, lecz tylko zwierzchnik kultu przewodniczy tej komunii. To on odprawia obrzędy. Stanowisko oficjanta nakłada na niego obowiązki, z których czerpie podstawę swej wyższości. Jego obowiązkiem jest przede wszystkim być czystym, co oznacza, że musi żyć szlachetnie i znać rytuał. Musi on — jak to widzieliśmy — przy pomocy swych synów starać się usilnie pozostać czystym w swych szatach i szczerym w swych wypowiedziach. Winien on w swym zakresie, lecz także jako mąż stanu, znać technikę i język rytuału. Uchybiłby całkowitej szczerości, której wymaga kult, gdyby nie umiał dostosowując się do pór roku składać w ofierze o właściwym czasie przodkom rzeżuchę, nenufary, jaja mrówek czy świerszczy. Zdyskwalifikowałby się, gdyby składając pory, rybę czy królika powiedział po prostu: „pory", „ryba" czy „królik", zamiast mówić: „korzeń obfity", „sztywna ofiara" czy „przenikliwy".[72] Nie wystarczy jednak wyćwiczyć się w dobieraniu ofiar i właściwych słów, trzeba jeszcze wprawić się w stan łaski.[73] Przed złożeniem ofiary nabożny syn winien się poddać trwającemu dziesięć dni życiu w odosobnieniu, które przez ostatnie trzy dni jest szczególnie surowe. Opuszcza on swe kobiety i powstrzymuje się od słuchania i wykonywania muzyki. Unika wszelkich nieskoordynowanych ruchów nóg i rąk. Wstrzymuje bieg impulsów i pragnień, oddala osobiste myśli i wszystko to, co rozprasza. Cały swój umysł koncentruje na dostojnej istocie, z którą ma wejść w komunię. Wreszcie udaje mu się nawiązać kontakt z zamienioną w bóstwo duszą przodka. Jego dusza oczyszcza się natychmiast, oświeca się, a cała jego istota nabiera świętości, którą potwierdzi sakrament ofiarny. Towarzyszy mu żona, która — tak jak i on — przygotowała się do

złożenia ofiary. Ma ona prawo celebrowania kultu jednej ze swych zmarłych poprzedniczek, która — jak i ona sama — została jako synowa włączona do rodziny męża. Na wezwanie tej czystej pary przybywają dusze przodków, obudzone dźwiękami dzwoneczków noża ofiarnego, znęcone zapachem pierwszych kropli krwi, którą utoczono z ucha ofiary. Aby zapewnić sobie ich obecność, daje się im możliwość chwilowej reinkarnacji. Toteż przez cały czas ceremonii wzywa się przodka, by jego dusza wstąpiła w osobę, która go przedstawia. Ten archaiczny zwyczaj był dość wcześnie krytykowany przez rytualistów. Gdy ofiary składano jednocześnie kilku przodkom, a każdy z nich był przez kogoś reprezentowany, zdarzało się rzeczywiście, iż ceremonia nabierała gorszącego charakteru pikniku.[74] Zwyczaj ten musiał jednak z jeszcze poważniejszych powodów wywoływać wrogość tych, którzy we władzy ojcowskiej chcieli widzieć instytucję prawa naturalnego. Ze względu na reguły układu *czao-mu,* rządzące organizacją kultową, ten, kto reprezentował przodka, musiał należeć do tej samej sekcji krewnych, do której należał ów przodek. Normalnie więc reprezentantem przodka winien być ktoś z pokolenia jego wnuków i tak było rzeczywiście. Ta reguła, którą doskonale wyjaśnia historia rodziny chińskiej, oświetla także sens kultu przodków. Jednym z głównych celów tych ceremonii było właśnie uzyskanie reinkarnacji przodka w osobie wnuka. Reguły żałoby zachowały zresztą ślad tego sposobu przekazywania sakry. Oto dziadek nosi szczególnie ciężką żałobę po wnuku, który mógłby był w przyszłości zostać jego następcą. Jednakże w rodzinie, która zdawała się bazować na filiacji agnatycznej, i w środowisku takim jak klasa szlachecka, w której kult zmarłego ojca jawił się jako główny z kultów, zwyczaj ten implikował konsekwencje, które musiały się wydawać rewolucyjnymi. Oto gdy zwierzchnik kultu składał ofiary swemu ojcu, jeden z jego synów reprezentował tego przodka.[75] Ojciec stawał więc przed swym synem w postawie uniżonej. Mógł do niego przemawiać tylko tak, jak się mówi do bogów, to jest jedynie za pośrednictwem zaklinacza. Gdy złożono ofiarę, syn — w zastępstwie przodka — jadł pierwszy. Ojciec kosztował dopiero po nim mięs uświęconych przez tę pierwszą degustację. Zdawać się więc mogło, że jedynie za pośrednictwem syna otrzymywał on wcielone w ofiary szczęście rodzinne (*fu*). To odwrócenie ładu hierarchicznego następowało właśnie w momencie, gdy zwierzchnik kultu — jako ten, który dzieli święte pożywienie — ustanawiał swą władzę w domu. Poza tą jedną, uprzywilejowaną komunią wnuka, która wydawać się musiała czymś odbiegającym od normy, a była tak znamienna, wszystkie pozostałe komunie krewnych odbywały się z poszanowaniem hierarchii rodzinnej. Miały one charakter komunii infeudujących, jak te, które w kulcie feudalnym wiązały wasala z panem.

Władza, która należy do zwierzchnika kultu, pochodzi od władcy. Wraz z odpowiednim stopniem szlachectwa nadaje on prawo składania ofiar

określonej liczbie przodków. Władca, który daje przodków, ma również prawo odebrać przywilej posiadania świątyni przodków. Kto nie ma przodków, nie jest już głową rodziny. Jako udzielona przez władcę, władza domowa miała również charakter władczy. Rozciąga się ona na braci i kuzynów. Wedle rytualistów miłość do najstarszego (*ti*) jest nie mniej podstawowym obowiązkiem niż miłość do ojca (*hiao*), lecz wedle ich twierdzeń miłość braterska jest tylko konsekwencją obowiązków nakładanych przez miłość synowską. Stwierdzenie takie jest jednak równoznaczne z odwróceniem kolejności faktów. Od czasów organizacji rodziny niepodzielnej najstarszy zawsze dzierżył pewną władzę, gdyż z racji swego starszeństwa reprezentował wszystkich swych braci. Oddziaływując na organizację domową ład feudalny przekształcił tę władzę wynikającą ze zwykłej reprezentacji we władzę rzędu senioralnego. Ta zaś nie bez trudu została rozciągnięta na przedstawicieli młodszego pokolenia. Władza domowa, ograniczona w stosunku do braci i kuzynów przez przeżytki niepodzielnej organizacji rodu, jest ograniczana jeszcze bardziej w stosunku do syna przez przeżytki prawa uterycznego i dawnej organizacji, w której idea pokolenia miała większe znaczenie niż idea filiacji. Długie obrzędy zbliżania się do ojca czynią syna zdolnym do stania się jego następcą kultowym, czynią z niego wasala ojca. Nadal jednak pewne więzi dominują nad sztucznie ustanowionymi więzami między ojcem a synem. Są to mianowicie więzi łączące wnuka z dziadkiem. Ojciec winien w swoim synu szanować następcę swego własnego ojca. Potęga środków rytualnych, używanych dla zbliżenia do siebie przedstawicieli dwóch następujących po sobie pokoleń agnatycznych, ukazuje jasno ich pierwotną przeciwstawność i wzajemną niezależność. Ojciec i syn stanowili początkowo rywalizujące ze sobą kolegia władzy. Po tej znamiennej, podstawowej rywalizacji przetrwały jeszcze charakterystyczne ślady, zwłaszcza w zwyczajach małżeńskich. Zobaczymy — i tu częściowo odnaleźć można podstawy władzy macierzyńskiej — że przeciw ojcom synowie znajdują oparcie w rodzinach matek. Ta rodzina dostarcza im małżonek, podobnie jak niegdyś dostarczyła ich ojcu. Lecz zarówno ojciec jak i syn normalnie mają prawo brania sobie kobiet z jednego tylko pokolenia stowarzyszonej rodziny, a mianowicie z tego pokolenia, które (na skutek równoważności ustalonych przez całą serię precedensów matrymonialnych) odpowiada ich własnemu pokoleniu. Otóż w kręgach szlacheckich, a szczególnie w klasach najwyższych, to jest tych, w których podstawy hierarchii są już silniej utrwalone, mężczyzna nie ogranicza się jedynie do poślubienia grupy sióstr. Bierze on wraz z nimi jedną z ich bratanic — winna to zresztą być córka najstarszego brata — bierze więc dokładnie tę z dziewcząt z następnego pokolenia, która winna przypaść jego głównemu synowi, mającemu się dopiero narodzić z tak zawartego związku. Tak oto ojciec łączy się zawczasu (i najlepszym z możliwych związków) z tym pokoleniem

rodziny matki, w którym jego syn winien znaleźć dla siebie żonę i poparcie. Często zdarza się nawet, że gdy syn jest już w wieku, w którym może zawrzeć małżeństwo, i gdy przyznano mu już część żon, ojciec pozbawia go ich. W tych przypadkach syn zostaje zwykle złożony przez ojca w ofierze, a za dziedzica uznaje się dziecko zrodzone z kobiety, która jako przewidziana na żonę syna — którego jednak została macochą — winna była dać swemu faktycznemu mężowi nie dzieci, lecz wnuków. I odwrotnie, zdarza się, że gdy ojciec umiera, jeden z jego synów z pierwszego łoża zajmuje miejsce złożonego w ofierze najstarszego syna i poślubia swą owdowiałą macochę. Książę Süan z kraju Wei (718—700) wziął na przykład za żonę I Kiang, jedną z żon swego ojca (nie wiadomo jednak, czy macocha była mu pierwotnie przeznaczona na żonę). Miał z nią jednego syna imieniem Ki, dla którego starano się o żonę z rodziny Kiang, to jest z rodziny, z której pochodziła jego matka. Opuszczając małżonkę, którą był przejął w spadku po swym ojcu, książę Süan wziął dla siebie narzeczoną przeznaczoną dla swego syna Ki. Później, by przekazać dziedzictwo synowi zrodzonemu przez tę, która miała być jego synową, kazał zabić Ki, syna, którego miał z I Kiang, swą macochą i pierwszą żoną. Dawna narzeczona Ki, która pod imieniem Süan Kiang stała się jego macochą, spowodowała zabójstwo najstarszego syna księcia. Wprawdzie po śmierci księcia Süana najstarszy syn macochy ujął najpierw w swe ręce władzę z krzywdą dla braci-następców zabitego syna z pierwszego łoża, jednakże uniknął on śmierci jedynie dlatego, że się wpierw udał na wygnanie i odbył krwawe zawody, w których rodzina matki (Kiang) odegrała główną rolę, a Süan Kiang została przez przedstawicieli tej rodziny zmuszona do związku z jednym z młodszych braci swego dawnego narzeczonego. Ten brat Ki, o imieniu Czao-po, nie zdołał przejąć władzy, lecz dziedzictwo przypadło dziecku, które (zastępując swego wyzutego z sukcesji i złożonego w ofierze najstarszego brata) miał on ze swą macochą Süan Kiang.[76] Te komplikacje w następstwie na tronie (w których obok tematu kazirodztwa z macochą lub z synową pojawia się wątek lewiratu i minoratu połączony ze złożeniem w ofierze najstarszego) świadczą o trudnościach, jakie napotykało ustanowienie filiacji agnatycznej jako obowiązującego zwyczaju. Znaczenie roli kobiet i ich krewnych pozostaje nadal dominujące. Właśnie w związku z kobietami przeciwstawiają się sobie ojciec i syn, lecz także za pośrednictwem kobiet udaje im się złączyć: aby się zbliżyć, ci dwaj przedstawiciele dwóch antagonistycznych pokoleń — jeżeli tak można powiedzieć — starają się połączyć w czymś na kształt pokolenia pośredniego poprzez dziecko zrodzone z kobiety, która jako żona przechodzi z jednego pokolenia do drugiego, dziecko, które ma w sobie antagonistyczne prawa obu rywalizujących ugrupowań. Początki władzy ojcowskiej znajdują się w tych szczególnych stosunkach między ojcem a synem, stosunkach zrodzonych z pewnego typu zbliżenia, które

musiało wydawać się straszliwe: zabronione pierwotnie przez heterogeniczność natury właściwej przedstawicielom dwóch następujących po sobie pokoleń agnatycznych, wydawało się ono później zabronione przez uczucie, które uważano za podstawę pokrewieństwa, a mianowicie przez szacunek syna dla ojca. Jak z tego wynika, szacunek ten, nie będąc wcale charakterystyczny dla właściwych stosunków rodzinnych, ma swe źródło w układzie więzów, które są pozarodzinne i są bliskie związkom wendetty, podobnie jak bliskie jej są związki typu feudalnego. Najstarszy syn, będąc z jednej strony infeudowany przez ojca, tak jak ten był feudałem dziadka, lecz będąc z drugiej strony następcą dziadka, który był panem ojca, jest poddany pewnej władzy typu senioralnego, która mając za podstawę przekroczenia, jest w zasadzie nieumiarkowana, a mimo to niepewna. Ukaże to pewna opowieść.[77] Jednemu z młodszych synów czcigodnego Czu, oskarżonemu o zbrodnię, grozi kara śmierci. Ojciec chcąc go ratować i będąc pewny, że mu się to powiedzie, gdy pośle sędziemu piękny podarunek, zamierza powierzyć delikatną misję najzdolniejszemu ze swych dzieci, które jednak nie jest najstarsze. Najstarszy syn protestuje: „Gdy w jakiejś rodzinie jest najstarszy syn, nazywa się go kierownikiem rodziny. Teraz, gdy brat młodszy ode mnie popełnił zbrodnię, jeżeli Wasza Wysokość pośle nie mnie, lecz mego młodszego brata, to się zabiję." I chociaż było oczywiste, że misja zostanie źle spełniona, matka poparła żądanie swego starszego syna, a ojciec musiał ulec. Zwróćmy uwagę na groźbę popełnienia samobójstwa, charakterystyczną dla stosunków między wasalem a panem, a jednak zawsze włączaną, choć nieraz ukrytą, w tę procedurę zaparcia się, którą jest napomnienie, ów podstawowy obowiązek zarówno syna, jak i wasala. Zauważmy przede wszystkim to, co się daje w tej opowieści wyczuć, a mianowicie, że prawa najstarszego syna w stosunku do młodszych górują nad prawami ojca w stosunku do synów. Te pierwsze wynikają z regularnego rozwoju prawa rodziny niepodzielnej pod wpływem ładu feudalnego. Te drugie, pozostając pod tym samym wpływem, zrewolucjonizowały organizację niepodzielną. Od czasów feudalnych panują one, choć nie bez trudności.

Ojciec — jako senior swego najstarszego syna, który przyjął infeudację, aby odziedziczyć ojcowskie szlachectwo i stać się zwierzchnikiem kultu przodków, a wraz z sobą infeudował całą grupę swych młodszych braci — ma nad swymi dziećmi, a przede wszystkim nad najstarszym z synów, władzę typu wojskowego. Jak pan feudalny daje on szlachectwo, lecz czyni to pod warunkiem rozporządzania życiem. Syn nie jest w większym stopniu niż wasal panem swego ciała. Winien on spożytkować całą swą energię dla żywienia honoru ojcowskiego. Związany z nim hołdem nie ma już prawa z nikim się związać. Nie może mieć przyjaciół. Znaczyłoby to bowiem tyle, co przyrzec komuś drugiemu oddanie aż po śmierć. Nie posiada on niczego na własność, a przede wszystkim nie jest panem swego życia.[78] Regułą miło-

ści synowskiej jest to, że syn nie powinien czynić niczego — czy to będzie chodzenie po murze miejskim, czy stąpanie po cienkim lodzie, czy też podejście ku przepaści — co mogłoby go wystawić na podejrzenie, iż naraża na niebezpieczeństwo całość swego ciała, którego jedynym panem jest jego ojciec. Jak żołnierz dla swego dowódcy, tak syn chce przetrwać dla swego ojca. W tym podstawowym obowiązku teoretycy będą się dopatrywać podstaw moralności obywatelskiej. Każdy człowiek powinien dobrze się prowadzić, gdyż musi on unikać kar, które zmniejszając jego ciało, zabrałyby jego ojcu część jego dóbr i część jego honoru. Nabożny syn naraża się na niebezpieczeństwo tylko w przypadku, gdy ojciec zabiera go ze sobą na wojnę lub gdy mu rozkazuje udać się na nią wraz ze swym panem. Widzieliśmy już, że na wojnie żołnierz walczy przede wszystkim dla swego ojca i dla jego honoru. Honor zaś doznaje uszczerbku, gdy syn wykracza przeciw rytuałowi odwagi. Wypuszczony z niewoli jeniec winien po uzyskaniu łaski pana otrzymać jeszcze przebaczenie swego ojca. Ten mógłby złożyć go w ofierze w świątyni przodków.[79] Wykluczenie z rodziny jest sankcją, którą stosuje się wobec krnąbrnych i niedbałych w ćwiczeniu strzelania z łuku.[80] Te dwa przykłady, jedyne ze świadczących o dawnej jurysdykcji ojcowskiej, wskazują na jej pierwotnie wojskowy charakter. Powiedziano zaś już, że w rodzinie — jak i w mieście — ładowi feudalnemu i ładowi agnatycznemu odpowiada pojawienie się tej pierwszej formy prawa karnego, jaką było prawo czasów wojny. Syn zastępuje swego ojca na wojnie tak, jak zastępuje go przed trybunałem karnym. Ten podwójny rys obyczajowy daje się zauważyć w całym biegu historii Chin. Pokazuje on, że zasadniczo syn jest — w feudalnym znaczeniu tego wyrazu — c z ł o w i e k i e m swego ojca. Jest on także — w przypadku wendetty — jego mścicielem. Jego żałoba kończy się dopiero wraz ze śmiercią zabójcy. Wcześniej syn nigdy nie składa broni, nawet w miejscu pokoju, to jest na targu lub w pałacu książęcym, a w nocy śpi na macie żałobnej z głową opartą na tarczy.[81] Nie wystarczy bronić honoru ojcowskiego czy tylko go odnawiać. Trzeba go powiększyć. Wszystkie nagrody, jakie syn otrzymuje, odnosi swemu ojcu, a przede wszystkim odnosi mu nagrodę materialną, jaką jest dar w postaci pożywienia. Najlepszą jednak nagrodą jest ta, która z pominięciem syna wręczana jest bezpośrednio ojcu: taka jest zawsze w Chinach przestrzegana zasada nadawania szlachectwa. Wszystkie te reguły stanowią znamienną przeciwwagę dla reguły zakazującej wszelkiego rodzaju poufałości, wszelkiej czułości między ojcem a synem. Ich stosunki nie należą do sfery uczuć, lecz do domeny etykiety i honoru. Jeszcze dokładniej można by powiedzieć, że stosunki między ojcem a synem są stosunkami między dwoma honorami. Zobaczymy dalej, że ten typ stosunków, który rozciągnięto najpierw na stosunki między braćmi, zdominował wreszcie w całości życie prywatne.

48. Dwa jelenie, leopard i sępy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

49. Pies myśliwski. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

50. Skrzydlaty koń. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

51. Skrzydlaty koń. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

52. Feniks na drzewie *wu-t'ung*, mężczyzna i dwa konie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

53. Dzikie gęsi, ibisy i ludzie wśród drzew *wu-t'ung*. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

54. Żołnierze z halabardami. Cegła z komnaty grobowej epoki Han.

55. Żołnierze i konie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.
56. Łucznicy postępujący przed wozem bojowym. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

57. Pieszy łucznik napinający łuk. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han).

ŻYCIE RODZINNE I ROLA KOBIET

W pewnym, bliżej nie określonym momencie historii Chin zwyczaje były bliskie matriarchatu. Kobiety przekazywały nazwiska swym dzieciom. Mężowie byli jedynie małżonkami przyłączonymi do grupy żon. W kręgach szlachty feudalnej rozwinął się całkowicie przeciwny system moralności. Odnosi się wrażenie, że małżeństwo poddaje kobietę mężowi. Z drugiej jednak strony matka posiada władzę, która wprawdzie zachowuje nadal niektóre ze swych dawnych cech, nabiera jednakże z czasem coraz więcej atrybutów właściwych władzy ojcowskiej.

Życie rodzinne. — Szlachta wychowuje dziewczęta, by jako synowe żyły w obcej rodzinie. Prócz skromności, która pozwoli krewnym uniknąć wdawania się w krwawe wendetty, od dzieciństwa wpaja się im także umiejętności mające im umożliwić pracę nad przysporzeniem swej rodzinie prestiżu. O ile bowiem narodziny chłopca uważa się za kwestię honoru, o tyle córka daje możliwość wywierania wpływów. Po urodzeniu córkę składa się na ziemi, podobnie jak jej braci.[82] Zamiast jednak dać jej nefrytowe berło jako grzechotkę, daje się jej wrzeciono. Pierwszym ubraniem, jakie się jej wkłada, jest ubranie nocne, a nie ubranie do wystąpień publicznych. By zawiadomić o przyjściu na świat córki, zawiesza się na drzwiach nie łuk ze strzałami — lecz coś z bielizny czy też ręcznik. Dziewczęta nie są stworzone do życia publicznego czy wojny, lecz do prac i usług w gineceum. Będą one żonami i tkaczkami. Dziewczynka o złowróżbnym wyglądzie, na przykład czerwona lub owłosiona, winna być porzucona na polu.[83] Jeżeli jednak wróżby są dla niej pomyślne, to podnosi się ją z ziemi, na której nauczyła się pokory. By jednak uchronić ją od wszelkich pokus zarozumiałości, nie składa się jej wcale na ojcowskim łożu. Ponadto ojciec nie wydaje poleceń odbycia z okazji jej narodzin żadnych ceremonii. O ile odbywały się z tej okazji jakiekolwiek uroczystości — a zdaje się, że tak było — to brały w nich udział jedynie kobiety, a księgi rytualne nie raczyły o nich wspomnieć. Jak się zdaje, między ojcem a córką nie odbywał się żaden obrzęd zbliżenia. Owo szczególnie tajemne imię osobiste było im niewątpliwie nadawane przez matki. Córka nie ma być włączona do grupy agnatycznej. Dopóki będzie żyć, dopóty pozostanie zależna jedynie od matki. Gdy tylko nauczy się mówić, wdraża się ją do podległości, ucząc ją mówić „tak" głosem pokornym, jaki przystoi kobietom.[84] Gdy skończy siedem lat, oddziela się ją od jej braci. Siedem lat, wiek, w którym wyrastają nowe zęby, jest niejako momentem zakończenia pierwszej fazy kształtowania: istniała niegdyś dziewczynka, która w siódmym roku życia była zdolna do poczę-

cia. Od tej więc chwili zaczynały odgrywać rolę zakazy seksualne: dziewczynka nie może usiąść na tej samej macie co jej bracia ani nie może jeść wspólnie z nimi. Poczynając od dziesiątego roku życia zakazy te narzucają całkowite odosobnienie, które zbiega się z nauką pracy, języka, postawy i właściwych kobietom cnót. Nauka odbywa się pod kierunkiem piastunki. Autorzy nie mówią o tym dokładnie. Wiemy tylko, że dziewczynka uczy się uprzejmego posłuszeństwa, odpaździerzania konopi, rozwijania kokonów, przędzenia nici, tkania materiałów, splatania sznurów, szycia ubrań. Wtajemnicza się ją także w sztukę przygotowywania i ustawiania składanych przodkom w ofierze ceremonialnych posiłków.[85] Wiek dojrzałości płciowej ustalono na lat piętnaście, mimo że wedle teorii życie kobiety jest rządzone przez liczbę siedem i że w wieku lat czternastu dziewczynka winna osiągnąć dojrzałość. W przeciwieństwie do chłopców, gdy tylko dziewczynka osiągnie dojrzałość płciową, zostaje ona natychmiast uznana za dorosłą. W czasie ceremonii, podczas której musi zmienić uczesanie, nadaje się jej nowe imię oraz daje się szpilkę do włosów.[86] Nie mamy jednak żadnych informacji o tym kobiecym święcie. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że stanowiło ono początek okresu szczególnie surowego odosobnienia, gdyż przyjmuje się, że święto to powinno się zbiegać z zaręczynami. Otóż w kręgach szlacheckich narzeczona powinna żyć w całkowitym odosobnieniu: bez poważnego powodu nie może jej zobaczyć żaden mężczyzna.[87] Dla zaznaczenia swego stanu narzeczeńskiego dziewczyna musi nosić na szyi pewien typ sznura. Niektóre tematy związane z cudownymi poczęciami pozwalają przypuszczać, że dziewczyna, która jest dojrzała płciowo, powinna w okresie przedmałżeńskiego zamknięcia przebywać między niebem a ziemią, to jest być na przykład zamknięta w wysokiej wieży i pozostawać całkowicie chroniona przed promieniami słonecznymi.[88] W wyższych kręgach szlachty dziewczęta spędzały trzy miesiące w zamknięciu w świątyni przodków, a zdaje się, iż przynajmniej w rodach książęcych przebywały one w świątyni Wielkiej Poprzedniczki, miejscu surowego odosobnienia.[89] Dziewczęta przebywające w odosobnieniu były uważane za „dziewczęta czyste" i jest zupełnie oczywiste, że oddawały się wówczas ćwiczeniom w czystości. Przynajmniej takie i podobne określenia znajduje się w pieśniach o schadzkach.[90] Z drugiej zaś strony legendy o Wielkich Poprzedniczkach wspominają o wiosennych inicjacjach w kręgach chłopskich, zaś o świątyni Wielkiej Poprzedniczki mówi się czasem, że jest ona świątynią Wielkiego Pośrednika (Swata), który z pewnością przewodniczył tym wiosennym świętom. Te wskazówki pozwalają sądzić, że praktykowane w kręgach szlacheckich odosobnienie przedmałżeńskie dziewcząt nie wykluczało pierwotnie zwyczaju stosunków przedmałżeńskich uprawianych przez chłopów. Mówiono już, że młodzi mężczyźni byli często wysyłani do rodzin swych matek, z których mieli sobie wziąć żonę, i gdzie byli przyj-

mowani jako goście. Było też w zwyczaju, że gościowi dawano młodą kobietę z rodziny z nadzieją, że „przebywając u jego boku jako służebnica ustali ona swe serce".[91] Ten rodzaj małżeństwa z gościem lub z zakładnikiem ma zawsze charakter nietrwały i stanowi małżeństwo na próbę.[92] Był czas, gdy w okresie odosobnienia pod kierunkiem piastunki lub matki młode dziewczęta ćwiczyły się w ustalaniu serc swych narzeczonych, którymi byli ich kuzyni, przeznaczeni im i popierani przez matki. Jednakże na skutek wysiłków rytualistów odosobnienie przedmałżeńskie poczęto traktować bardziej rygorystycznie, a zakazy okresu narzeczeństwa poczęto rozumieć w całkowicie inny sposób. „Dopóki nie było zabiegów swata, chłopiec i dziewczyna nie mogą znać swego imienia. Dopóki nie złożono przedmałżeńskich prezentów, nie może być między nimi stosunku ni zbliżenia." [93] Wedle ksiąg rytualnych jest regułą, że przed uroczystością małżeństwa chłopiec nie powinien widzieć postaci swej narzeczonej. Ta zasada wstydliwości może stać się okazją do niezwykłych przygód. Pewien pokonany (w r. 505) książę z kraju Cz'u uciekając wraz ze swym gineceum znalazł schronienie na mokradłach. W czasie niebezpiecznej przeprawy jego wierny wasal Czung Kien niósł na plecach córkę swego pana. Księciu udało się wyjść z moczarów, a po powrocie do stolicy znalazł męża dla swej córki. Lecz ta oświadczyła z należną pokorą: „Gdy się postępuje jak dziewczyna, trzeba trzymać mężczyzn na odległość [...] Czung Kien niósł mnie na swych plecach!" Okazało się, iż wystarczy tylko umieć przemówić, gdyż ojciec wydał ją za mąż za owego człowieka z mokradeł.[94]

Małżeństwo szlachcianki jest niemal sprawą dyplomatyczną. Służy ono utrzymaniu dawnego sojuszu lub zawarciu nowego aliansu. W nietrwałym świecie feudalnym coraz częściej się zdarza, że rodziny porzucając „dawne stosunki" zabiegają o „korzyść" (*li*) przez wiązanie się z innymi rodami systemem sojuszów.[95] Dla nawiązania stosunków trzeba skorzystać z dobrych usług swata. Swat, który niegdyś miał obowiązek przewodniczenia lustracjom przedmałżeńskim, staje się wpierw czymś w rodzaju ambasadora. Później ten uczynny pośrednik stanie się prawdziwym swatem, którego obowiązkiem będzie znalezienie przyszłych małżonków i dobranie małżeństw. W czasach feudalnych jego pośrednictwo było niezbędne, gdyż dawna reguła (ciągle jeszcze respektowana, przynajmniej w teorii, jeżeli nie w praktyce) [96], zgodnie z którą małżeństwo jest szczęśliwe, tylko jeżeli zostało zawarte między rodami związanymi tradycyjnie obowiązkiem wzajemnych małżeństw, przetrwała w zmienionej postaci, a mianowicie jako myśl, że małżeństwo nie jest wolnym kontraktem: nie można odmówić dziewczyny, o którą poproszono, gdyż grozi to całemu rodowi wendettą.[97] Obie rodziny mogą jednak uniknąć takiego nieszczęścia, jeżeli przed formalnym zwróceniem się z prośbą o rękę dojdą do porozumienia za pośrednictwem swata. Oficjalne obrzędy wchodzą w grę dopiero po zawarciu

ugody. Swat ustępuje wówczas miejsca wykwalifikowanemu ambasadorowi, którego głowa rodziny starającego się o rękę wysyła do rodziny dziewczyny.[98] Ten przystępuje do dokonania obrzędu zaręczyn, w których ani narzeczony, ani jego ojciec nie powinni brać w ogóle udziału. W czasie każdego z tych obrzędów ambasador wymienia z głową rodziny narzeczonej pewną ilość uświęconych formuł. Tak na przykład przy pierwszym z tych obrzędów, po przedstawieniu swej prośby otrzymuje on odpowiedź wedle następującej formuły: „Córka tego to a tego jest głupia. Nie można jej było dobrze wychować. Ty, Panie, rozkazujesz mi. (Ja) taki to a taki nie mam odwagi ci odmówić." [99] Te słowa, pełne należytej skromności, mają za cel uchylenie się z góry od wszelkiej odpowiedzialności za ewentualne nieudane małżeństwo. Świadczą one ponadto także, że danie żony miało dawniej charakter obowiązkowy. Z kolei trzeba wysłać drugie poselstwo, by dowiedzieć się, jakie jest imię osobiste poślubianej, a znajomość tego imienia jest niezbędna dla dokonania wróżby; [100] trzecie poselstwo, by zawiadomić o wyniku wróżby; czwarte, by przynieść rytualne prezenty, to jest dwie skóry jelenia i dwie sztuki jedwabiu (od tej chwili zaręczyny są uważane za ostatecznie zawarte); piąte, by ustalić dzień uroczystości zawarcia małżeństwa. Tak duża ilość zabiegów protokolarnych nie jest jednakże przesadna, gdyż trzeba wziąć pod uwagę honor obu stron zawierających kontrakt, a jednocześnie ukryć narzucony charakter, właściwy samemu kontraktowi małżeńskiemu. Ten charakter jest szczególnie wyraźny w przypadku małżeństw władców, w których danie kobiety za żonę ma często wartość układu tymczasowo kończącego wendettę. Po stoczeniu walki z krajem Ts'i książę P'ing z kraju Tsin poślubił Szao Kiang, córkę władcy z Ts'i, przy czym o mało co byłaby na nowo wybuchła wendetta, gdyż Szao Kiang nie została odprowadzona do kraju Tsin z takimi honorami, z jakimi posłano wysłanników z prośbą o jej rękę. Wkrótce po zawarciu małżeństwa Szao Kiang zmarła.[101] (Kraj Ts'i był zobowiązany do odnowienia nieudanego związku — a nie ulegało wątpliwości, iż książę tego kraju nie uchyli się od dopełnienia tego obowiązku.) Książę z Ts'i sam wystąpił z inicjatywą: „Ponieważ zostały mi jeszcze córki, zrodzone przez mego ojca i jego główną żonę [...] Są one zupełnie zwyczajne [...] Jeżeli raczysz wybrać spośród nich jakąś, która ozdobi twoje gineceum, moja nadzieja odżyje." [102] Gdzie indziej znajdujemy bardziej rozwiniętą formułę zastosowaną jako odpowiedź na prośbę o rękę: „Moja żona dała mi tyle córek; moje inne kobiety tyle [...], a są jeszcze moje ciotki ze strony ojca i moje siostry." [103] Formuły te nabierają pełnego znaczenia dopiero wówczas, gdy się je zestawi z surowym potępieniem księcia Huana z Ts'i za to, że stale odmawiał wydania za mąż swych stryjenek i swych sióstr.[104] Historia insynuuje, że ten hegemon miał z nimi stosunki kazirodcze. Kazirodztwo między bratem a siostrą jest zresztą zbrodnią dość często imputowaną książętom z Ts'i

(lecz nie tylko im). Jednakże o ile takie stosunki (rozpoczęte lub nie przed zawarciem małżeństwa) były nadal kontynuowane po jego zawarciu, nie stanowiły one przeszkody w samym małżeństwie.[105] Książę Huan z Ts'i jest w szczególny sposób naznaczony infamią, ponieważ w swej zarozumiałości hegemona chciał on pozbawić konkurencyjne rody gwarancji udzielanych w postaci swego rodzaju zakładniczki, jaką jest poślubiona kobieta. Jest w tym pewna ciekawa zasada endogamii, lecz choć fakt ten jest, jak się zdaje, charakterystyczny dla rodzin mocarzy, pozwala jednak dostrzec wartość reguły egzogamii. Dziewczęta powinny być wydawane za mąż poza rodem, dlatego że rodziny konkurencyjne mają do nich prawo. Jeżeli wychowywano je zwykle na żony, to czyniono tak dlatego, że lepiej dać je jako zakładniczki niż synów, lub — co jest być może ściślejsze — dlatego, że w czasach dawniejszych po ukończeniu fosterażu synów odzyskiwano jedynie po udzieleniu wynagrodzenia, którym były ich siostry wysłane jako żony. W rodzinie szlacheckiej syn jest tym, na którym spoczywa honor rodziny, córka zaś ma przede wszystkim wartość jako substytut.

Córki są źródłem prestiżu. Skoro dzięki obrzędom zaręczyn jedna rodzina dowiodła swego prawa domagania się, aby inna rodzina dostarczyła jej żonę, to rodzina narzeczonej uważa za punkt honoru wymaganie hojnej opłaty. Splendor uroczystości zawarcia małżeństwa przyczynia się do zwiększenia sławy zięcia, lecz jest to wkład korzystny. Wyczuć to można choćby z tonu hymnów małżeńskich:

Książę Hanu bierze za żonę — Córkę króla Fenu! — Córkę pana na Kueiu! — Książę Hanu przybywa do niej! — Przybywa on do wioski Kuei! — Sto wozów toczy się z wielkim hałasem! — Zaś osiem dzwoneczków wielką czyni wrzawę! — Czyż widziano coś równie wspaniałego? — Młodsze siostry idą w orszaku. — Idą jak chmury! — Książę Hanu patrzy na nie! — Ich wspaniałość wypełnia pałac![106]

Mamy mało informacji o wianie wnoszonym przez małżonkę, lecz zasadniczą częścią tego wiana był z pewnością orszak towarzyszących jej kobiet, przede wszystkim służebnic, które udawały się jako jej dwór. Mówiono już, że władcy wybierali sobie doradców spośród tych, którzy przybyli na ich dwór wraz z ich żonami.[107] Jeden z hymnów małżeńskich mówi, że byli oni olśnieni przez towarzyszki żony. Liczba towarzyszących kobiet jest określona przez protokół i pozostaje w zależności od stopnia szlachectwa narzeczonego. W niektórych przypadkach zwiększa się tę liczbę, by uhonorować męża, lecz zwiększa się ją także, by uhonorować poślubianą. „Wielka liczba towarzyszek stanowi o wspaniałości kobiety", zaś wspaniałość „daje prestiż". Liczba ta nie powinna jednakże być taka, by wyczerpała możliwości matrymonialne danego pokolenia grupy rodzinnej. Z każdej z grup rodzinnych, które biorą udział w uroczystości zaślubin, nie powinno przybyć więcej niż dwie siostry, gdyż trzy jest już liczbą całkowitą.

Ta reguła usprawiedliwia zwyczaj, który nakazuje do towarzystwa dwóch sióstr dodać jedną z ich bratanic. Wiadomo także, że bratanice dodaje się w tym celu, by zawczasu związać małżonka z następnym pokoleniem stowarzyszonej rodziny. W rzeczywistości o ile rodzina nie waha się dać wspaniałomyślnie swych córek, to dlatego że zięć wyposażony przez jedno małżeństwo w dużą liczbę małżonek jest przez to ostatecznie związany z rodem swej żony. Władca, który otrzymuje za jednym razem dziewięć kobiet, nie ma prawa zawierania następnych małżeństw. Poligynia implikuje więc monogamię, nawet w przypadku zwykłego szlachcica, który otrzymał tylko dwie kobiety. Drugie małżeństwo, możliwe wedle prawa i częste w praktyce (a nietrwałość ładu feudalnego umożliwia także władcom gwałcenie reguł monogamii), jest zawsze potępiane przez opinię. Zięć pozbawiony swych kobiet przez następujące po sobie zgony ma prawo do tego, by je zastąpiono, lecz prawdę mówiąc nie zachodzi wówczas drugie małżeństwo: kobiety, które w pośpiechu przysyła mu rodzina zmarłej żony, zastępują po prostu kobiety dostarczone za pierwszym razem, gdyż związek okazał się niedostatecznie trwały. Monogamia poligyniczna ma za zadanie ograniczenie małżeńskich perspektyw męża: rodzina jego żony zakupiła na całe życie jego wierność raz zawartemu sojuszowi. Jednocześnie nabrała ona pewnych praw w stosunku do zrodzonych przez niego dzieci: wszystkie one będą poddane jednemu i silnemu wpływowi, gdyż przez całą swą karierę małżonki i matki każda kobieta zabiega o to, by pozostać dobrą córką dla swoich rodziców.[108]

Gdy narzeczoną daje się mężowi, nie następuje wówczas prawdziwe ani całkowite przekazanie mu władzy. Mąż nie zastępuje w pełni w prawach zwierzchnika rodziny, z której wyszła kobieta. Kobieta zaś przechodzi z obowiązku posłuszeństwa (*tsung*) wobec zwierzchnika do obowiązku posłuszeństwa wobec męża. Nie ulega wątpliwości, że władza męża (nazywanego panem) zmierza na wzór władzy ojcowskiej do przyjęcia charakteru władzy pana feudalnego. Jednakże przez posłuszeństwo (*tsung*) trzeba rozumieć to, że kobieta, skazana na pewnego rodzaju podrzędność, ma swe miejsce w społeczeństwie tylko jako córka lub jako żona. Jako wdowa jest ona poddana posłuszeństwu (*tsung*) wobec syna, co wcale nie znaczy, że ma on jakiekolwiek prawo rozkazywania jej. Po ojcu i mężu jest on po prostu kolejnym z odpowiedzialnych za nią opiekunów. Przekazanie mężowi opieki nad kobietą nie znosi w żadnym stopniu praw ojca, ani nawet jego za nią odpowiedzialności. Mamy przykład rozciągnięcia na zamężną córkę jurysdykcji ojcowskiej, zmierzającej do uniknięcia odpowiedzialności. Prawdą jest jednak, że rytualiści twierdzą, iż jest to przypadek wkroczenia w zakres praw i obowiązków męża.[109] Z drugiej zaś strony, przekazanie opieki nie jest nigdy ostateczne. Córka powraca pod opiekę swego rodu, czasem w przypadku wdowieństwa, zawsze zaś w przypadku wypędzenia jej przez męża.

Pewne znamienne postanowienie prawne zabrania wypędzania jakiejkolwiek kobiety nie mającej już krewnych, którzy mogliby się nią zaopiekować.[110] Odesłanie żony odbywa się w formie uroczystości małżeńskich. Wypędzanej kobiecie towarzyszy orszak. Rytualne formuły skromności wymieniają ze sobą posłaniec męża i głowa rodu żony. Formuły te mają zapobiec wywołaniu wendetty przez zerwanie małżeństwa.[111] Podobnie też uświęcone formuły, których muszą użyć ojciec i matka poślubionej, gdy przychodzi po nią narzeczony, nie zawierają elementów wyrzeczenia się ani przekazania władzy. Są to nakazy udzielane córce po to, by w nowych funkcjach żony i synowej unikała czynienia czegokolwiek, co by angażowało odpowiedzialność i honor rodziny, w której przyszła na świat. Żona dana po to, by zrekompensować wendettę, lub po to, by jej zapobiec, należy do dwóch zawierających układ rodzin i jest zastawem, w stosunku do którego obie strony mają przeciwne prawa. Sytuacja, jaką zajmuje żona, jest pozycją Sabinki, jest jednakże oczywiste, że interesy jej ojca pozostają jej bliższe niż interesy męża. Widzimy na przykład córki ostrzegające ojców przed zasadzkami przygotowanymi przez mężów.[112] Widzimy takie, które pytają się swych matek: „Ojciec czy mąż — który winien być bliższy; który zaś winien być droższy?" — „Każdy może być mężem, lecz ma się jednego tylko ojca!" — odpowiada matka, która nie waha się w wyborze obowiązku. Lecz żona posłuchała już głosu swego kobiecego serca, gdyż wyznaje, że gdyby otrzymała wiadomość, która ratując jej ojca kosztować by miała życie męża, to zadba o to, by uwieść męża i „zabawić go".[113] Służąc swemu mężowi jako żona winna myśleć o swych krewnych. Tak więc po zawarciu małżeństwa, co jest równe zawarciu pokoju, żona i mąż żyją niejako w stanie mobilizacji: każde z nich prowadzi grę, której celem jest zwiększenie prestiżu swej własnej rodziny. Gry te są subtelne, trzeba bowiem umieć nie odnosić zbyt wielkiego triumfu. Oto Ts'i Ki i jej mąż jadą tą samą łódką zabawiając się zgodnie z dawnym rytuałem jej przechylaniem. Żona prowadzi grę odważnie, tak iż udaje się jej dostrzec strach w oczach męża. W konsekwencji mąż odsyła rodzinie tę zbyt lubiącą przygody kobietę. Jej rodzina unosi się gniewem i wydaje swą córkę ponownie za mąż. Między dawnymi sojusznikami wybucha wendetta.[114]

Poczynając od samej uroczystości małżeńskiej (stanowiącej ważny początek) wszystko jest tak ustalone, by żadna ze stron nie mogła zbyt zdecydowanie zdobyć przewagi nad swym partnerem. Narzeczony musi osobiście przybyć po narzeczoną. Przygotowano dla niego (a jest to prawdopodobnie przeżytek z czasów, gdy starając się o rękę musiał wpierw wstąpić na służbę u swego teścia) tymczasowe mieszkanie w pobliżu domu narzeczonej. Przyjęty jako gość składa u stóp teścia dziką gęś, a następnie oddaje mu cześć pozdrawiając go dwakroć na kolanach i dotykając czołem ziemi. Tego ukłonu teść nie odwzajemnia i nie odprowadza narzeczonego, lecz prowa-

dzona przez piastunkę narzeczona udaje się za nim bez słowa.[115] Choć od tej chwili młodzieniec jest uważany za zięcia, odnosi się on do swej żony z nie mniejszą pokorą niż ta, którą okazał swemu teściowi. Sprowadza wóz ślubny, a następnie rzucając poślubionej sznur zaprasza ją, by wsiadła do wozu. Wówczas piastunka (gdyż sama poślubiona nie może nic mówić) natychmiast oddala ten hołd. Zięć rusza wozem. Po trzech obrotach koła zatrzymuje wóz ponownie i teraz zastępuje go wasal. On sam wsiada na inny wóz. O ile wpierw pełnił obowiązki woźnicy, teraz wysuwając się na przód wskazuje drogę. Przyjmuje poślubioną tak, jak się przyjmuje gościa, na progu swego domu, i składa jej pokłon zapraszając ją do wejścia. Przed wspólnym spożyciem posiłku komunialnego oboje myją ręce wspomagani przez osoby towarzyszące, dokonując w ten sposób oczyszczenia.[116] Oto gdy Czung-er z kraju Tsin otrzymał w podarunku od swego gościa, księcia z Ts'in, pięć kobiet (zamiast trzech) — był to dar zbyt hojny i zbyt zobowiązujący — stwierdził ponadto, że jedna z tych kobiet była czasowo żoną jednego z jego krewnych, który był zakładnikiem w kraju Ts'in. To ona właśnie trzymając konewkę jako osoba towarzysząca pomagała Czung-erowi w dokonaniu wstępnego aktu oczyszczenia. Korzystając z okazji, by zdobyć dla siebie punkt w tej grze (a także by zwrócić uwagę na swe postępowanie) oraz odzyskać swą pozycję, Czung-er dał jej znak, by się cofnęła, i opryskał ją mokrą jeszcze ręką. Kobieta ta „wybuchła jednak gniewem" mówiąc: „Ts'in i Tsin są tej samej rangi! Dlaczegóż mnie upokarzasz?" W odpowiedzi „Czung-er opuścił natychmiast szatę (ceremonialną) ze swych ramion i przyjął wobec niej postawę jeńca". Zwyciężywszy w tym pierwszym pojedynku małżeńskim, który posunięty zbyt daleko mógł był spowodować wendettę, została ona uznana za główną żonę, mimo że była tylko osobą towarzyszącą z orszaku kobiet. Później — jak to już wspomniano — cieszyła się wielkim zaufaniem, gdy zostawszy wdową-regentką w czasie krwawych kłótni między Ts'in a Tsin, umiała zwrócić swemu ojcu trzech zdolnych dowódców, których Tsin wzięło w niewolę.[117]

Żona, wprowadzona do ogniska domowego, zachowuje nadal swą obcość. Oddzielona od męża odmiennymi interesami swej rodziny jest od niego oddalona także siłą zakazów seksualnych, które sakrament małżeństwa wprawdzie łagodzi, lecz nie znosi ich całkowicie. Życie małżeńskie, jako skutek utajonego współzawodnictwa między partnerami, których ożywiają uczucia honoru rodzinnego i seksualnego, jest pozbawione intymności. Rozpoczyna się ono od komunialnego posiłku, który małżonkowie spożywają siedząc obok siebie, a nie naprzeciw siebie, i w którym wszystko jest tak ułożone, by odtąd stali się połówkami tego samego ciała, lecz byli nadal oddzielnymi połowami. Każde z nich siedzi na swojej macie i spożywa potrawy nie biorąc ich jednak z tego samego talerza. Oddzielnie składają

ofiary duchom, a każde próbuje innego z podanych do stołu płuc i innego z żeber, wziętych z dwóch różnych boków świni, którą przeznaczono na ucztę. Każde z nich ma swój talerz prosa i siedem ryb. Gdy każde z małżonków po trzykroć spróbuje potraw, każde z nich trzykroć pije samo, przy czym ostatni raz (a jest to najwyższy rytuał) piją oni z dwóch czarek, zrobionych z dwóch połówek tej samej tykwy. Pijąc i jedząc pozdrawiają się ceremonialnie. Następnie mogą odejść i rozebrać się w oddzielnych komnatach, a gdy połączą się w nocy, każde będzie miało swoją matę.[118] W pobliżu ślubnej komnaty będą czuwały osoby towarzyszące. Zapala się pochodnie. Pochodnie płoną także przez trzy dni w domu poślubionej. Jak się zdaje, małżeństwo uważa się za skonsumowane dopiero po trzech dniach. Erudyci zapewniają, że wielcy dostojnicy (powaga związku seksualnego wzrasta wraz ze stopniem szlachectwa) uważali je za skonsumowane dopiero po trzech miesiącach.[119] Związek małżeński wymaga naprawdę zachowania wielkiej ostrożności. W czasie uroczystości ślubnych kobieta powinna być zawoalowana. Żadne obrzędy zaręczyn czy też zaślubin nie mogą się odbywać przy pełnym świetle, powinny się one odbywać w półmroku. Pierwszych obrzędów dokonuje się rankiem (gdy element *jang* triumfuje nad elementem *in*), a sama uroczystość zaślubin następuje o zmierzchu (gdy element męski jest zdominowany przez element żeński). Wyraz *hun* — „zmrok" znaczy także „poślubiać". Ten sam wyraz oznacza również rodziców żony. Te różne znaczenia tego samego wyrazu pozwalają przypuszczać, że dawniej małżeństwo było dopełniane w domu poślubionej. O ile małżonka zwykłego szlachcica była dopiero trzeciego dnia przedstawiana swym teściom, którzy traktowali ją odtąd jak synową (*fu*), o tyle zaprezentowanie jej przodkom męża (a było tak przynajmniej w kręgach wielkich dostojników, którzy — jak mówią — czekali aż do końca trzeciego miesiąca z uznaniem małżeństwa za skonsumowane) miało miejsce dopiero w trzecim miesiącu. Zresztą dopiero po tym trzymiesięcznym stażu kobieta miała prawo noszenia tytułu synowej (*fu*), którym określano kobiety zamężne. Jeżeli umierała wcześniej, nie miała prawa do tego, by krewni jej męża nosili po niej żałobę należną zmarłym małżonkom. Wedle rytuału klasycznego po trzech miesiącach świta narzeczonej wracała do swych krewnych, a także w trzecim miesiącu zięć musiał złożyć swym teściom wizytę, która miała wszelkie cechy ceremonii pożegnalnej.[120] Trzy miesiące i trzy dni są w systemie rodziny agnatycznej niezbędnym okresem stażu, koniecznym dla przyjęcia żony do rodziny męża. Odpowiadają one, być może, okresowi próby, który niegdyś musiał upłynąć, zanim małżonka mogła wraz ze swym mężem opuścić dom rodzinny. W jednym i w drugim wypadku okres próby jest usprawiedliwiony trudnościami asymilacji małżeńskiej. Dawniej nowo poślubiona nie powinna była pracować przed upływem trzech miesięcy (a wedle zwyczaju współczesnych rozpo-

czyna ona gotowanie dopiero w trzecim dniu po ślubie).[121] Zwolniony ze względu na swe małżeństwo małżonek-szlachcic nie mógł przez cały rok pojawiać się na dworze.[122] Okres próby, który rozpoczyna życie małżeńskie, okres, kiedy dotknięci nieczystością małżonkowie żyją w kwarantannie, z początku zresztą dość łagodnej, kończył się niewątpliwie dopiero po upływie trzech lat. Pozostało bowiem silne przeświadczenie, że oddalenie żony nie jest niczym poważnym przed upływem trzech lat wspólnego pożycia.[123] Owe trzy lata nie są jednak dla małżonka zbyt długim okresem, by uwieść i zdobyć swą żonę. Niektóre przypowieści pozwalają dostrzec trudności tego długiego okresu wstępnych zawodów. Oto pewna kobieta (co prawda porwana przez swego męża) zgodziła się do niego przemówić dopiero wówczas, gdy wydała na świat dwoje dzieci.[124] Inna zaś, wydana za mąż normalnie (choć mówi się, że była piękna, a jej mąż nie był ładny), milczała równie uporczywie.[125] Jej tak źle widziany małżonek, dając w czasie polowania dowód swej zręczności, osiągnął to, że wymówiła pierwsze słowo i obdarzyła go pierwszym uśmiechem; a mieli już wówczas za sobą trzy lata wspólnego pożycia. Gdy kobieta zostanie wreszcie poskromiona, życie małżeńskie nie staje się jednak bardziej intymne.

Uczucia honoru płci czy też dumy rodowej mogą zostać nieco stłumione, lecz etykieta zachowuje nadal swe prawa. Z wzajemnego szacunku mąż i żona przestrzegają zawsze zakazu zwracania się do siebie po imieniu.[126] Nie tylko nie dają sobie niczego z ręki do ręki, lecz gdy jedno z nich bierze przedmiot, które drugie przed nim położyło, stara się uniknąć także wszelkiego kontaktu pośredniego, nie ujmuje więc przedmiotu w tym miejscu, w którym już go dotknął współmałżonek.[127] Gdy żona podaje mężowi czarkę napoju, ten wypija napój, lecz pije go z innej czarki. Podobnie też nie może być żadnego kontaktu między ich rzeczami osobistymi. Fakt zawarcia małżeństwa nie zezwala wcale małżonkom na wieszanie swych ubrań na tym samym wieszaku ani też na złożenie ich w tym samym koszu. Nie mają oni prawa używania tego samego ręcznika ani tego samego grzebienia. Największym zaś jest skandalem, gdy mąż i żona zażyją razem kąpieli.[128] Uroczysty charakter ich wzajemnych stosunków wzrasta, gdy mają się połączyć (gdyż stosunki seksualne nie są wcale swobodne, a podlegają surowym regułom). Mąż spełnia swe obowiązki małżeńskie w stosunku do każdej z kobiet wedle określonego protokołu, który został szczegółowo opracowany przez rytualistów.[129] Dają oni drobiazgowe przepisy dotyczące obowiązującej w podobnych przypadkach toalety kobiet, biorąc pod uwagę stopień szlachecki męża i rangę kobiety w gineceum. Druga żona wielkiego dostojnika [130] musi na przykład przed udaniem się do swego pana oczyścić się przez odbycie postu, wypłukać usta, przywiązać do pasa torebkę z wonnościami, a przede wszystkim mocno związać sznury swych butów. Częstotliwość stosunków seksualnych jest funkcją szlachectwa męża

i żony, a w określonym dniu małżonek należy do tej lub innej ze swych żon, przy czym obowiązek głównej żony polega na zapewnieniu poszanowania ładu protokolarnego, który rządzi życiem gineceum.[131] Opuszczenie w kolejności jednej z kobiet jest błędem powodującym poważne następstwa (w sferze społecznej i w sferze ładu naturalnego), podobnie jak jest błędem pozostawienie bez męża jednej z córek. Ponieważ jednak fizjologia chińska uczy, że przypływ uczuć seksualnych ustaje u mężczyzn w wieku lat siedemdziesięciu, a u kobiet w wieku lat pięćdziesięciu, małżonek jest wyzwolony z obowiązków małżeńskich w stosunku do tych żon, które osiągnęły pięćdziesiąty rok życia, zaś wszelkie jego obowiązki ustają wraz z osiągnięciem przez niego samego siedemdziesiątego roku życia.[132] Wówczas też ustają zakazy seksualne. Siedemdziesięcioletni mąż i pięćdziesięcioletnia żona nie muszą się już izolować. Mogą oni składać swe rzeczy w tym samym miejscu bez jakiegokolwiek przedziału. W życiu małżeńskim intymność pojawia się dopiero wtedy, gdy zacierają się różnice seksualne, a małżonkowie wkraczają w okres wycofania się i zaczynają przygotowywać się do śmierci. Gdy ich ciała połączą się w tym samym grobie, a ich tabliczki zostaną umieszczone w tej samej sali, wówczas ściśle ze sobą złączeni utworzą oni parę przodków. I wówczas, lecz dopiero wówczas, żona zostanie ostatecznie włączona do grupy rodzinnej, w której przez małżeństwo zyskała wpierw rangę synowej, później zaś rangę matki rodu.

Matka rodu. — Gdy dziewczyna postawiona na czele grupy żon zajmuje w obrzędach ślubnych rolę protagonistki, zajmuje ona też miejsce pierwszej małżonki w gineceum męża. Pierwsza małżonka, której mąż jest głównym synem, ma w pokoleniu, którego jest on przedstawicielem, rangę głównej małżonki. Mówiono już, że przewodząc ceremoniom nabożności domowej i kierując swymi braćmi główny syn musi być wspomagany przez swą żonę, która kieruje swymi wszystkimi bratowymi. Wykonując obowiązki wypływające z nabożności główna synowa przygotowuje się do roli matki rodu, którą to rolę pełnić będzie, gdy jej mąż przejmie władzę jako głowa rodu. Pewna przypowieść chińska mówi na ten temat po prostu, że przez sam fakt zawarcia małżeństwa żona (tj. pierwsza żona) uzyskuje w rodzinie swego męża status odpowiadający statusowi jej małżonka. Formuła ta jest całkowicie ścisła tylko w stopniu, w jakim rzeczywiście był realizowany ideał obyczajowy, wypracowany w środowisku szlacheckim. Od czasów gdy żona, uważana za dodatek do męża, uznaje w nim swego pana, władza pani domu jawi się tylko jako pochodząca z upoważnienia głowy rodziny. Wówczas władza ta nabiera charakteru senioralnego. W następstwie tego ulegają przekształceniu stosunki w gineceum. Sto-

sunki te były zasadniczo oparte na przeświadczeniu, że władza pierwszej żony w stosunku do jej towarzyszek oraz władza głównej żony w stosunku do jej szwagierek jest wykonywana na podstawie prawa im przysługującego, a nie z upoważnienia męża.

Prawa przysługujące pierwszej żonie wywodzą się z praw, które posiadła ona jeszcze przed swym małżeństwem wobec kobiet ze swej świty. Jest najstarsza. Jej towarzyszki, które są młodszymi siostrami (lub nawet bratanicami), musiały od dzieciństwa szanować jej władzę. Ta ustalona od dawna władza staje się podstawą dyscypliny w gineceum i ma odtąd wartość ładu statutowego. I właśnie z tego charakteru władzy rytualiści czerpią argumenty usprawiedliwiające mądrość instytucji poligynii uprawianej z siostrami: między siostrami nawykłymi od dzieciństwa do słuchania lub rozkazywania nie może być niezgody. „Konflikty seksualne i zazdrość" [133] zostają ominięte przez sam fakt, że siostry (które otrzymały to samo wychowanie i reprezentują interesy tej samej rodziny) tworzą solidarną całość i stanowią — że się posłużę terminem prawniczym — zbiorową osobę. Jedna ceremonia małżeńska wystarczy dla poślubienia ich wszystkich. Rzeczywiste wdowieństwo następuje dopiero wówczas, gdy przestanie żyć cała grupa. Bez ustalonego następstwa (nie ma bowiem możliwości następstwa w obrębie tego samego pokolenia) młodsza zastępuje starszą jako jej zastępczyni, a póki żyje choć jedna przedstawicielka danej grupy, wszystko odbywa się tak, jak gdyby nie było żadnych zgonów. Tak więc mąż, który utracił jedynie swą pierwszą żonę, jest odrzucany, jeżeli chce zawrzeć nowy związek, gdyż związek taki byłby bigamią, ponieważ żyje młodsza siostra zmarłej żony.[134] I odwrotnie, wypędzenie żony dotyczy automatycznie całej grupy żon. Pewna anegdota ilustruje tę zasadę i pozwala jednocześnie zdać sobie sprawę ze współistnienia reguł monogamii i instytucji wielożeństwa. Przypowieść ta pokazuje także, jak mało liczyły się uczucia w życiu domowym. Dla zawarcia korzystnego sojuszu pewien człowiek z kraju Wei (w r. 485) wypędził swą żonę, mimo że jej młodsza siostra, która była jej towarzyszką, była mu miła. Ożeniwszy się ponownie ze względów politycznych, lecz pozostając wierny swemu uczuciu, wzniósł nowy budynek i doprowadził do tego, że powróciła do niego owa młodsza siostra, która opuściła jego gineceum wraz z oddaloną pierwszą żoną. „Było to tak, jak gdyby miał dwie żony." Toteż ojciec nowej żony, który poprzednio dążył do rozwodu, aby umieścić w gineceum swą córkę, zabrał ją natychmiast do siebie. Los zgotował bigamiście zły koniec.[135] Instytucja wielożeństwa zmienia charakter, gdy pod wpływem prawa agnatycznego, dążącego do związania ze sobą następujących po sobie pokoleń, przestaje ona być ściśle siostrzana. Solidarność grupy żon jest mniej niewzruszona, gdy grupa ta obejmuje także bratanicę. Między bratanicą, jako córką najstarszego brata, a młodszą siostrą żony (jeżeli już nie

między bratanicą a samą główną żoną) wyrasta problem pierwszeństwa, którego rytualiści nie rozstrzygnęli jednoznacznie. Ich dyskusje ujawniają sprzeczność między zasadą niepodzielności (która dominuje w rodzinach plebejskich i sprzyja następstwu po sobie braci), a zasadą hierarchii (która odnosi zwycięstwo w kręgach szlacheckich sprzyjając zasadzie pierworodności oraz patriarchalnemu porządkowi sukcesji).[136] Nawet jeżeli się zamaskuje tę sprzeczność przez włączenie bratanicy do grupy pierwszych żon, to jest to przecież w rzeczywistości podwójne małżeństwo. Podobnie też w przypadku uznanego w teorii za pojedyncze małżeństwa pana feudalnego, który poślubia jednocześnie trzy grupy kobiet, noszące co prawda to samo nazwisko, lecz pochodzące z różnych grup rodzinnych, pogwałcona zostaje w praktyce zasada jednolitości gineceum, gdyż każda z tych trzech grup dąży do zdobycia jak największych wpływów. Współzawodnictwo kobiet zaostrza się, gdy wbrew regułom grupy żon noszących różne nazwiska wkradają się w czasie uroczystości małżeńskich, a jest jeszcze gorzej, gdy mąż zwiększając harem, by pomnożyć swe sojusze, zawiera wiele kolejnych małżeństw. Te uchybienia zwyczajom mnożą się ze względu na wzrastające nawarstwianie się systemów sojuszów w wyższych klasach społeczeństwa feudalnego, w których poczyna dominować ład hierarchiczny, ustanowiony z korzyścią dla mężczyzn. Klasyfikacja żon w gineceum zaczyna zależeć od dobrej woli męża, uwiedzionego przez zręczniejsze z kobiet. Wówczas wybuchają kłótnie z zazdrości, znajdujące wyraz w groźnych przekleństwach, których przykłady przekazał *Szy-king*.[137] Gdy zaś mąż zostanie podbity przez potężniejsze z kobiet, wówczas wszystko może się skończyć okrutną wendettą, która nie oszczędza żon, reprezentujących w haremie odrzucone sojusze. Mamy przykłady tego, że mężowie rozkazują swym żonom zemścić się na pierwszej żonie, uważanej za odpowiedzialną za zarzucaną jej bratu zdradę.[138] Mamy również przykłady takich, którzy wykorzystując swą władzę mężowską chcą zdegradować na korzyść jakiejś faworyty żonę noszącą najwyższy tytuł.[139] Pewien mistrz ceremonii konsultowany w podobnym przypadku odpowiedział przypominając starą zasadę: pierwsza żona jest tą, która jako taka została dostarczona przez rodzinę, a z jej rodziną ród męża jest związany starożytną tradycją wzajemnych małżeństw. Nie udało mu się jednak zmienić postanowienia męża. Aby więc utrzymać jakąś stabilność w życiu haremu, trzeba było zastosować inną zasadę: tytuł pierwszej żony jest nadawany ostatecznie tej żonie, którą mąż upoważnił do odegrania głównej roli w czasie uroczystości pierwszego małżeństwa. W ten sposób pierwsza żona jest broniona (a wraz z nią i jej dzieci — a o nich myśli się przede wszystkim) przed arbitralnością męża. Jednakże odtąd władza żony zdaje się wywodzić już nie z praw właściwych najstarszej, lecz z kwalifikacji, będącej rezultatem inwestytury udzielonej przez męża.

Podobnie też władza, którą główna żona posiada w stosunku do grupy swych szwagierek, poczyna się jawić wyłącznie jako pochodna władzy jej męża, mającego rangę głównego syna. Pierwotnie władza ta miała jednakże charakter niezależny. W rzeczywistości bowiem poligyniczne małżeństwo uprawiane w kręgach szlacheckich wywodzi się z małżeństwa łączącego na mocy jednorazowego kontraktu sojuszniczego grupę braci i grupę sióstr w ten sposób, iż powstawało szerokie, niepodzielne małżeństwo, w którym każdy małżonek, poza prawami podstawowymi, przyznawanymi mu w stosunku do jednego z małżonków odmiennej płci, miał prawa wtórne w stosunku do wszystkich małżonków płci odmiennej. Zakazy, które u szlachty oddzielają szwagrów od szwagierek, zakazy wszelkiego, nawet ustnego, kontaktu między nimi, a przede wszystkim zakaz noszenia po sobie żałoby, są jeszcze surowsze w przypadku najstarszej szwagierki. Mimo tego można jednak stwierdzić znamienne przeżytki lewiratu, bowiem albo najstarszy syn przekazuje młodszemu kobietę, którą mu dano, albo też młodszy brat, który chce zastąpić zmarłego najstarszego brata, stara się najpierw uwieść jego żonę, swą najstarszą szwagierkę.[140] W tych zakazach, zmierzających do izolowania szwagrów od szwagierek, trzeba więc dostrzec odwrotną konsekwencję praw, które pierwotnie ich zbliżały. Jako przedstawiciel całej grupy braci, najstarszy zawładnął całą grupą sióstr. Młodsze siostry, w stosunku do których miał on pierwotnie tylko wtórne prawa, stały się jego małżonkami niższej rangi. Najstarsza siostra pozostała przy nim jako jego pierwsza żona, lecz młodsi bracia zachowali w stosunku do niej swe wtórne prawa (tj. prawa lewiratu, wkrótce zresztą obalone). Z tej narzucającej się hipotezy wynika, że prawa głównej żony w stosunku do jej szwagierek, tj. żon młodszych braci, wywodzą się z dawnych praw, które miała najstarsza z żon w stosunku do swych młodszych sióstr. Co więcej, na skutek zbiorowych małżeństw te pierwotne prawa najstarszej żony zostały rozciągnięte na szwagrów, tj. mężów młodszych sióstr. Władza zwierzchnia, jaką posiada główna żona w stosunku do wszystkich małżeńskich par braci męża, wynika więc przede wszystkim z praw, które należały do niej jako do najstarszej z sióstr i na mocy których pełniła ona rolę żeńskiej protagonistki w kolektywnym małżeństwie. Szlachecka ceremonia zawarcia małżeństwa może być wyjaśniona tylko wtedy, gdy się w niej dostrzeże przeżytki tej pierwotnej sytuacji.[141] Małżonek musi mieć drużbów, podobnie jak i małżonka musi mieć swe druhny. O ile jednak te ostatnie są w zasadzie młodszymi siostrami żony, o tyle młodsi bracia małżonka są usunięci i zastąpieni przez zwykłych figurantów. Ponieważ małżeństwo łączyło pierwotnie dwie grupy małżonków, a nie dwoje małżonków, ci ostatni mogą tylko zbliżyć się do siebie dzięki wspólnemu wysiłkowi drużbów i druhen. Oni to „otwierają im drogę" przez znamienne „krzyżowanie się działań". Drużba narzeczonego podaje narzeczonej ko-

newkę, niezbędną do pierwszych ablucji oczyszczających; jedna z druhen narzeczonej oddaje tę samą przysługę mężowi. Gdy zaś ten ostatni rozbiera się po posiłku komunialnym, musi oddać swe ubranie jednej z druhen żony. Natomiast żona (a jest to reguła jeszcze bardziej znamienna) oddaje swe szaty jednemu z drużbów męża. Uczta poligynicznego wesela nie może już być posiłkiem równych, który wszyscy współmałżonkowie spożywają razem. Drużbowie i druhny spożywają go jako równi, podobnie jak — pierwsi — czynią to główni małżonkowie. Resztki po mężu zostają przekazane druhnom, a resztki po żonie drużbom. Ten zespół obrzędów ma sens jedynie wówczas, gdy druhny i drużbowie mają być złączeni więzami podobnymi do więzów małżeńskich, do których stworzenia między protagonistami każdej grupy przyczyniają się oni. Ponieważ druhnami są młodsze siostry żony, należy przypuszczać, że i drużbami byli pierwotnie młodsi bracia męża. W ten sposób dochodzimy do odkrycia pochodzenia władzy głównej żony: w zasadzie nie różniła się ona od władzy, którą miała pierwsza żona. Związana z najstarszym bratem, któremu dostarczała praw nad swymi własnymi młodszymi siostrami, praw potwierdzonych przez infeudującą komunię, nabywała ona sama praw nad młodszymi braćmi jej męża. Ci ostatni, jako związani z nią przez związek z jej siostrami, uznawali tę infeudację, godząc się sami uczestniczyć w ceremonii jako poddani. Gdy jednak władza pierworodnych — na wzór władzy ojcowskiej — nabrała charakteru senioralnego, gdy na korzyść najstarszego ustanowiono poligynię siostrzaną i gdy z szacunku dla niego lewirat (skoro tylko umocnione zostały prawa najstarszej gałęzi) został zakazany, najstarsza szwagierka, zamiast złączyć się z młodszymi braćmi męża, jej szwagrami, więzami komunialnymi, została od nich oddzielona zakazami. Odtąd nie miała ona już innych praw nad te, które jej przypadły z upoważnienia władzy należącej do jej męża. I tu jeszcze władza mężowska wkraczała w zakres praw żony. Młodsi bracia męża nie byli już związani z kobietą, która miała w ich pokoleniu rangę głównej żony, komunią infeudującą, implikującą wtórne prawa małżeńskie. Przez samo ich uczestnictwo w charakterze poddanych w obrzędach, w których dawano wyraz nabożności synowskiej, poczęto ich umieszczać naprzeciw najstarszego brata, a w konsekwencji także naprzeciw jego żony, tj. w pozycji podobnej do pozycji synów. Przypowieść chińska (przytoczona właśnie po to, by usprawiedliwić niemożliwość noszenia żałoby po sobie wzajemnie przez szwagierki i szwagrów) pozwala wyczuć nowość tej sytuacji, która wydaje się jeszcze paradoksalna. Między agnatami a żonami, którzy nie mogą się nazywać wzajem imieniem męża i żony, żałoba jest możliwa tylko w przypadku, gdy należąc do różnych pokoleń mogą się oni nazywać ojcem, matką, synową lub synem. Gdyby była możliwa żałoba między agnatami a żonami z tego samego pokolenia, wszystko odbywałoby się tak, „jak gdyby nazywało się synową (żoną syna)

żonę młodszego brata; czyż (wówczas) nie należałoby (również) nazywać matką żony najstarszego z braci?" [142] Formuła ta ukazuje prawne znaczenie imion (*ming*), wyznaczających związki w rodzinie. Za życia najstarsza szwagierka — jako nie posiadająca prawnie ustanowionej nazwy (ponieważ nie chce się jeszcze, nazywając ją matką, wyposażyć jej we władzę matki rodu, która rozciągałaby się na wszystkich braci męża, a już się nie chce nazywać jej terminem implikującym między nią a braćmi męża stosunek żony do męża) — jest po prostu nazywana tytułem honorowym (*sao* = = *sou*, tj. „stara", czyli terminem, który nie sugeruje żadnego związku prawnego). Fakt odwrotny jest jeszcze bardziej znamienny: oto główna żona nadal nazywa młodszymi (= młodszymi szwagierkami) żony młodszych braci swego męża.[143] Mimo iż w rzeczywistości pochodzą one często (a wedle prawa mogą pochodzić zawsze) z innej rodziny niż najstarsza żona, mają zawsze w stosunku do tej ostatniej rangę młodszych i pozycję substytuowanych sióstr (podobnie jak dla rodziców zmarłej żony żona z drugiego małżeństwa, nawet jeżeli pochodzi z innej rodziny, jest substytuowaną córką).[144] Przez ten fakt zostaje utrzymana — lecz jedynie wewnątrz gineceum — zasada władzy żony, z tą jednakże konsekwencją, iż w każdym małżeństwie wtórnym kobieta jest poddana dwóm konkurencyjnym władzom: władzy męża, jako głowy małżeństwa, choć poddanego swemu najstarszemu bratu, oraz władzy głównej żony, którą uważa się zawsze za wyposażoną w prawa właściwe najstarszym, chociaż poczyna się w niej stopniowo widzieć koadiutorkę (tj. przyszłą następczynię) teściowej, podobnie jak w najstarszym synu widzi się koadiutora ojca rodu.

Ojciec rodu ma tylko jednego syna, syna głównego, a ten z kolei ma braci. Podobnie też matka rodu ma tylko jedną synową, pierwszą żonę głównego syna, a ta z kolei ma młodsze (szwagierki). Jedynie główna żona (lecz w otoczeniu swych druhen) jest przyjmowana przez teściów i przedstawiana przodkom, gdy tylko dobiegną końca różne etapy próby małżeńskiej. Mąż nie bierze udziału w ceremonii, w czasie której żona, nakarmiwszy teściów, sama otrzymuje resztki; w ceremonii tej uczestniczą tylko jego drużbowie. Żona zjada pierwszą część resztek po teściowej, lecz odmawia zjedzenia resztek po teściu. Nie wolno jej spożywać wspólnego pożywienia z tym, który w rzeczywistości stara się często uzyskać prawa małżeńskie (lub przedmałżeńskie) w stosunku do żony przeznaczonej dla jego syna. Ponieważ jednak regułą pozostaje tu nadal układ krzyżowy, taki jak we właściwych obrzędach ślubnych, resztki po teściu zjadane są przez druhny żony, tj. jej młodsze siostry. Podobnie też, skoro syn jest nieobecny, nie wzywa się go wcale, by zjadł resztki po swej matce, a część zostawiona przez żonę przypada drużbom syna, będącym zwykłymi figurantami, lecz figurantami podstawiowymi za jego młodszych braci. Otóż widzieliśmy, że

58. Jeździec z proporcem między wieżami murów miejskich. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

59. Orszak podróżujących dostojników. Fresk z komnaty grobowej w Liaojangu (epoka Han).

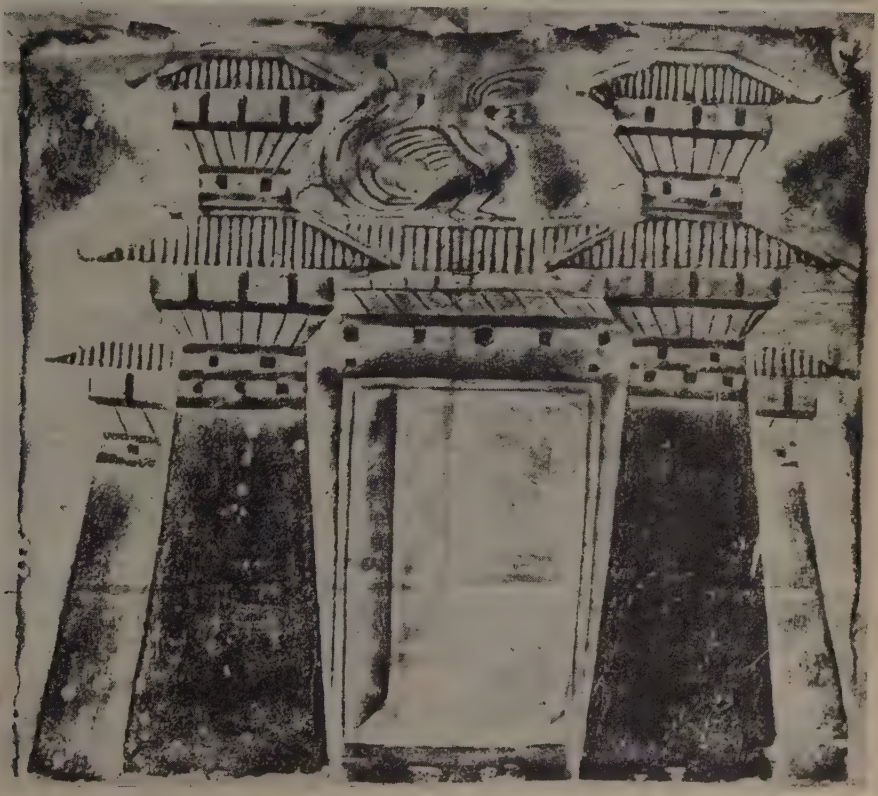
60. Podróżujący dostojnicy zbliżają się do miasta. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

61. Orszak dostojników na wozach. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

62. Dwaj dostojnicy na wozie w towarzystwie jeźdźca. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

63. Dwaj dostojnicy przy wieży. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

64. Brama miejska z unoszącym się nad nią feniksem. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.



65. Zabawa z małpą. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

66. Uczta na dworze. Muzycy i tancerze. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

67. Muzycy i akrobaci. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

68. Pochód dostojników. Fresk z komnaty grobowej z epoki Han.

69. Dostojnicy i lud. Fresk z komnaty grobowej z epoki Han.

o ile ojciec chce często posiąść narzeczoną wybraną dla swego syna, o tyle równie często syn przywłaszcza sobie wdowę pozostawioną przez ojca (którą przedstawia się wówczas jako tę, która zawarła drugie małżeństwo). O ile komunia druhen z teściem, ukazująca dawne prawa matrymonialne, odnosi się do drugiego z dwóch cykli stosunków, do których dąży każda jednostka dla związania się z dwoma kolejnymi pokoleniami, o tyle należy sądzić, że komunia drużbów z matką jest śladem pierwszego cyklu tych stosunków, stosunków syna z macochą, w których — jak wiemy — młodszy może zostać wezwany do zastąpienia najstarszego. Niezależnie jednak od wartości tych przeżytków rytualnych, odkąd ceremonie inspirowane przez zasadę niepodzielności zostały uporządkowane dla ostatecznego ustalenia ładu patriarchalnego, syn mógł być obecny podczas tych obrzędów, a synowa mogła spożywać posiłek wspólnie z teściem jedynie przez pośredników lub przez figurantów. Jest zdumiewające, że układ obrzędów nie został całkowicie odwrócony w ten sposób, by podobnie jak to jest regułą w świątyni przodków, posiłek komunialny spożywał syn i jego drużbowie z ojcem, a druhny i żona z teściową. W gruncie rzeczy w tym duchu ceremonii ważne jest tylko stworzenie więzi zależności między teściową a tą, która infeudując się w stosunku do niej przez akt komunii przybywa, by uzyskać prawo noszenia tytułu głównej synowej. Gdy obrzędy komunialne dobiegną końca, teściowie opuszczają salę ceremonii schodząc po stopniach zachodnich, które są stopniami dla gości, podczas gdy synowa zstępuje wschodnimi schodami, zastrzeżonymi zwykle dla pana domu. Księgi rytualne mówią, że przez ten obrzęd wchodzi ona w posiadanie apartamentu (*szy*), w którym ma odtąd zamieszkiwać.[145]

Tak przyjęta przez rodziców męża, po złożeniu przodkom pierwszej ofiary — przed którą nie mogło być, jak sądzono, ani prawdziwych stosunków małżeńskich, ani możliwości „wychowywania dzieci" [146] — kobieta stawała się zdolną do zostania matką, to jest zdolną do posiadania syna, który wobec niej uprawiać będzie miłość synowską, gdyż w porządku patriarchalnym władza matki pochodzi z tego, że jest ona nabożną synową, podobnie jak ojciec posiada swą władzę z tej racji, że jest miłującym synem. Toteż tak jak w grupie rodzinnej jedną tylko żonę uznaje się za główną synową, tak też nie może w niej być więcej niż jedna matka (to jest jedna matka głównego syna), a mianowicie żona, upoważniona do dostarczenia swym teściom wnuka-następcy. Wszystkie pozostałe dzieci (dalsze wnuki) tworzą w oczach samych kobiet, które my nazwalibyśmy ich matkami, nie zróżnicowaną grupę bratanków. I odwrotnie, pomiędzy wszystkimi dziećmi pochodzącymi od tego samego dziada najstarszy syn i główna synowa są jedynymi, którzy naprawdę mają matkę. Najstarsi synowie dalszych synowych staną się w przyszłości zwierzchnikami kultów tych ostatnich, ponieważ jednak za życia nie mogły one same przewodniczyć rytuałom mi-

łości synowskiej, przyszli zwierzchnicy ich kultów nie mogą ich wówczas traktować jako matki rodu, lub raczej mogą je tak traktować jedynie prywatnie (*sy*). Ten połowiczny przywilej, będący konsekwencją organizacji kultowej, stanowi krok w kierunku uznania indywidualnych więzów pokrewieństwa między matkami a synami, lecz jest równocześnie ściśle zastrzeżony dla pierworodnych, których popiera zasada wyłączności następstwa. W przeciwieństwie do nich młodsi synowie, mimo że nakłada się na nich więcej obowiązków w stosunku do pierwszej żony ich ojca niż w stosunku do jakiejkolwiek innej kobiety z pokolenia ich matek, nie mają własnej matki. Wobec głównej żony najstarszego syna lub pierwszej małżonki syn młodszy usuwa się w cień i może być jedynie synem jako syn niższej rangi. Syn żony niższej rangi może widzieć ciotkę w swej naturalnej matce i jest nadal tylko synem niższej rangi pierwszej żony, mimo że musi ją traktować, przynajmniej prywatnie, jako matkę.

Ten ostatni przypadek wyjaśnia pierwotne znaczenie stosunków między matką a synem oraz ich ewolucję pod wpływem obyczajów feudalnych. Prawa matki są prawami, które — jako posiadane wspólnie przez grupę sióstr tworzącą grupę współmałżonek — były pierwotnie wykonywane przez najstarszą z tych sióstr, traktowaną jako matka-seniorka, zanim zostały jej przypisane na własność, jako małżonce, lub raczej jako głównej synowej. Władza macierzyńska, oparta pierwotnie na prawach natury kolektywnej, choć bezpośrednich (nie mówię: naturalnych), wydawała się następnie pochodną prawa rozkazywania przysługującego teściom i mężowi. Władzę tę wykonywano wówczas wtórnie w stosunku do kolektywu dzieci oraz z tytułu zasadniczych praw w stosunku do syna-następcy. Tak więc w momencie, w którym macierzyństwo zaczyna nabierać charakteru związków indywidualnych, staje się ono całkowicie różne od wszelkich więzów krwi. Nie tylko nie trzeba wydać dziecka na świat, by mieć syna (wystarczy bowiem być pierwszą żoną oraz by jakaś dalsza żona miała dziecko), lecz nawet (nie licząc już tego, że nie jest się matką swego dziecka, jeżeli nie jest się pierwszą żoną) gdy się wyda na świat syna i gdy się jest pierwszą żoną, można przestać być matką tego dziecka; wystarczy bowiem, by mąż oddalił żonę, na przykład na polecenie teściów. Wystarczy także, że zdegradował ją i wyznaczył sobie inną główną żonę. Stanie się ona wówczas matką i to jej właśnie syn winien będzie okazywać miłość. Prawdą jest jednak, że zwykle syn zdegradowanej matki był zabijany lub też, że sam zdegradowany, był odtąd włączony do niepodzielnej grupy dalszych synów. Rytualiści starają się przeciwstawić ekscesom władzy mężowskiej czy ojcowskiej, szkodliwym dla właściwego porządku sukcesji. A jednak zerwanie więzi między dzieckiem a oddaloną przez ojca jego matką wydaje się im czymś całkowicie oczywistym. Przypisuje się wnukowi Konfucjusza, który sam był też wybitnym filozofem, te oto mocne

słowa: „Ta, która była moją żoną, była także matką mego syna. Przestając (na skutek oddalenia) być moją żoną, przestała także być matką mojego syna." [147] Nie można tego powiedzieć silniej: wszystkie więzy pokrewieństwa wydają się zależne od więzi łączącej ojca z synem, więzi pojętej do tego stopnia na wzór stosunków między panem a jego lennikiem, że pokrewieństwo z matką staje się jedynie rezultatem odwoływalnego postanowienia ojca. Mamy także przykłady, że ojciec rodziny dzieli dzieci na mocy dekretu (*ming*) między swe różne dalsze żony (co najmniej w przypadku, gdy te dzieci straciły swe naturalne matki i gdy ustanowiona przez ojca matka sama nie ma dziecka).[148] Przydzielony kobiecie syn musi tę narzuconą mu matkę traktować jak własną. Podobnie też syn z pierwszego małżeństwa nie powinien czynić różnicy między swą macochą a swą pierwszą matką.[149] Wszechwładza męża i ojca nie wystarczy dla wyjaśnienia podobnej obojętności w stosunku do tego, co my nazwalibyśmy więzami naturalnymi. Związki te miały tylko wtórne znaczenie w czasach, gdy władza macierzyńska wynikała z bezpośredniego prawa należącego do kobiet. W tym względzie w obyczajach przetrwały znamienne przeżytki. Aby usprawiedliwić wielożeństwo z siostrami, zapewnia się, że ma ono za cel przeszkodzenie nie tylko zazdrości kobiecej, lecz także zazdrości macierzyńskiej: gdy jedna z kobiet z grupy poligynicznej ma syna, inne cieszą się i w ten sposób można „mnożyć potomków".[150] Gdy instytucja ta jest szanowana, pierwsza żona uważa, iż jej prestiż wzrasta, gdy kierując porządkiem w gineceum i sprzyjając zbliżeniom męża do dalszych żon, staje się ona, dzięki wysiłkom tych ostatnich, matką licznych dzieci: właśnie w ten sposób żona króla Wena zdobyła stu synów i nieśmiertelną sławę.[151] Gdy na skutek skażenia obyczajów gineceum otwiera się dla kobiet z różnych rodzin, zazdrość macierzyńska sumuje się z zazdrością małżeńską, lecz zazdrość ta, podobnie jak i samo uczucie macierzyństwa, ma charakter zbiorowy i nie ma źródła w uczuciach osobistych. Matka, która walczy i naraża się dla swego dziecka, nie czyni tego z miłości do niego. Pracuje ona nad prestiżem grupy małżonek, której przewodzi, działa w interesie swojej rodziny, tej, w której przyszła na świat i która uczyniła ją główną swą przedstawicielką u boku męża. Z miłości macierzyńskiej może ona — rezygnując z obowiązku, który nam się wydaje narzucony matce przez naturę — powierzyć dziecko swej towarzyszce, cieszącej się większymi względami. Pewien książę z kraju Ts'i (w r. 553) ożeniony z kobietą z książęcego rodu panującego w Lu (nazwisko Ki), nie miał dziecka ze swą główną żoną. Przysłano mu jej bratanicę i ta dała mu syna. Dziecko to, jako zrodzone przez grupę głównej żony, otrzymało rangę głównego syna. Lecz książę miał również grupę kobiet przybyłych z kraju Sung i reprezentujących interesy rodu Tsy. Wybuchła dzika walka między kobietami o nazwisku Ki a tymi, które nosiły nazwisko Tsy. Najstarsza z Tsy miała

również syna, lecz to najmłodszej udało się zdobyć łaski księcia. Naturalna matka nie zawahała się powierzyć dziecko swej młodszej towarzyszce, która była lepiej widziana na dworze; ta zaś z kolei nie zawahała się uczynić wszystko, by to dziecko innej matki, lecz matki należącej do tej samej grupy, stało się lepiej widziane niż dziecko grupy konkurencyjnej. Była ona jednak mniej rozsądna niż naturalna matka dziecka, toteż walka skończyła się tym, że skazano ją na śmierć, a grupa konkurencyjna wystawiła w furii zwycięstwa jej ciało na placu publicznym wbrew zasadom wstydu i wbrew prawu. Dziecko zostało zabite, choć jego naturalnej matce udało się cało wyjść z afery.[152] Widzimy więc, że w samych swych podstawach macierzyństwo zachowuje nadal charakter kolektywny oraz że syn jest dla swych matek — lub nawet dla swej matki — jedynie podstawą uzyskania prestiżu.

Ta cecha obyczajowa wyjaśnia jeden z faktów, który w największym stopniu przyczynił się do ustalenia władzy kobiecej. Stanowiąc podstawę wpływów, dziecko, córka czy też syn, jest przeznaczone do stworzenia sojuszu z rodziną swego ojca. Otóż wydaje się, że matki (i krewni matek) zawsze odgrywali decydującą rolę w wykształceniu i małżeństwie dzieci. Matki czyniły zawsze wysiłki, by ich synowie brali żony z ich własnej rodziny. Udało im się niewątpliwie zachować ten dawny zwyczaj, sprzyjający władzy kobiet, ponieważ nawet w czasach, gdy ojcom udawało się infeudować swych synów, wychowywane w gineceum córki pozostawały w całkowitej zależności od swej matki. Otóż w normalnych warunkach chłopiec zdobywa grupę żon jedynie w zamian za pewną rekompensatę i tylko wtedy, gdy ma on siostry, które może dać braciom swej przyszłej żony. Decydując o małżeństwach córek, matki decydowały również o małżeństwach synów i wyborze synowych. Zmierzały one do umieszczenia u boku synów córek swych własnych braci, które i tak nazywały je już ciotkami (tj. *ku* = teściowa).[153] Ten chciwie broniony zwyczaj zapewnia teściowej wszechwładzę nad synową. Widzimy z drugiej strony, że skoro synowe i teściowe tworzyły coś w rodzaju dynastii kobiecej związanej tymi samymi interesami osób obcych w danym rodzie, to grupa żon stanowiła w każdej rodzinie grupę zwartą i dobrze uzbrojoną do obrony tradycyjnych praw kobiecych. Agnaci, dzieleni rywalizacją przeciwstawiającą sobie kolejne pokolenia, mieli jeden tylko sposób uzyskania przewagi nad grupą żon. Sposobem tym było zerwanie z jednolitością grupy kobiet. Do tego dążyli oni, gdy gwałcąc reguły monogamii wprowadzali do gineceum kolejne grupy żon pochodzących z różnych rodzin. Taka taktyka mężczyzn nie mogła zapewnić całkowitego sukcesu. Przeciw swemu ojcu syn może czasem oprzeć się na matce i jej krewnych. Gdy nie ma już ojca, syn może przeciw matce znaleźć oparcie jedynie takie, które prowadzi go do upadku, gdyż posiada on władzę jedynie pod warunkiem nienaruszenia prestiżu

swej matki.[154] Władza matki zmajoryzowana za życia męża przez jego władzę staje się całkowita, nieograniczona i nieuwarunkowana, gdy żona ma szczęście przeżyć w stanie wdowieństwa i zdobyć rangę wdowy. Niezależność rodziny agnatycznej i prawo patriarchalne mogło się było ustalić ostatecznie dopiero wówczas, gdy został zaakceptowany zwyczaj składania w ofierze pierwszych żon. Widzimy jednak, że wdowy starają się zrzucić na kogoś innego odpowiedzialność żałoby i że zwykle dalsze żony stają się podstawionymi zamiast nich ofiarami.[155] Wielokrotnie w swej historii Chiny będą próbowały uniknąć kryzysu ładu agnatycznego, kryzysu, który powoduje przejście władzy domowej w ręce wdowy. Kryzysowi temu starano się na przykład zapobiec przez wcześniejsze złożenie w ofierze matki, skoro tylko jej syn został uznany za dziedzica.[156] Jednakże w epoce feudalnej mężowie byli zmuszeni do używania podstępu w stosunku do swych żon reprezentujących konkurencyjną władzę, aby wymusić na nich przysięgę towarzyszenia im do grobu. Zdarzało się nawet, że nie ograniczając się do sprawowania władzy po zgonie męża wdowa rościła sobie prawo do oddzielnego grobu, w którym miał jej towarzyszyć umiłowany kochanek.[157] Rozpusta wdów jest jednym z wielkich tematów kronik chińskich. Jeżeli się je zestawi z innym, równym co do znaczenia tematem łapówek i grabieży dokonywanych przez faworytów, dostrzec można to, co nawet w tak sprzyjającym mężczyznom ładzie feudalnym pozostało twardą podstawą władzy kobiecej.[158] Jeżeli pierwsza żona, wzbogacona podarunkami składanymi przez męża kobietom, którym jako pani gineceum pozwalała zbliżać się do niego, żyje długo i umie kierować swymi towarzyszkami, staje się wreszcie potęgą finansową, stanowiącą przeciwwagę władzy męża. Ten opiera swą władzę na posiadaniu ziemi i palladiów zachowanych w świątyni przodków. Mimo że dysponujemy nielicznymi wiadomościami na temat ekonomicznych aspektów organizacji rodzinnej, wydaje się, że kobiety posiadały w postaci ozdób, nefrytów, pereł i klejnotów fortunę równie ważną jak ich mężowie, lecz bardziej ruchliwą i lepiej przystosowaną do owocnego używania w czasie walk o wpływy. Gdy w kraju Ts'i dom książęcy został zagrożony przez rodzinę swych wasali, której bogactwo wzrastało, interwencja jednej tylko wdowy zdołała przywrócić ład w bogactwie.[159] Wdowy kierują gineceum swych synów, podobnie jak poprzednio kierowały gineceum swego męża. Dostarczają one synom faworyt (znajdowanych często staraniem ich własnych towarzyszek [160] — tak wielka jest bowiem solidarność grup kobiecych). Nieszczęsny ten syn, któremu przeciwstawią one swego własnego faworyta! Pao, syn księcia Czao z kraju Sung (w r. 610), był przystojny i miał ładną cerę. Był poza tym pełen dobrych uczuć rodzinnych. Jego babka chciała go wziąć sobie za kochanka. Mówi się, że odmówił jej, a uczynił to tak zręcznie, że wdowa zdecydowała się zabić zamiast niego innego z wnuków księcia Czao, takiego, który mniej

się jej podobał i który „prowadził się źle". Książę Czao miał zwolenników, między których rozdzielał wszystkie swe bogactwa, lecz nie przynosiło to rezultatów, ponieważ wdowa pomagała swemu faworytowi „czynić hojność".[161]

Matka rodu traktuje swego męża jako „pana". Winna ona być uległa i zręczna w robotach kobiecych, lecz jest „damą" w gineceum. Jest równa swemu mężowi, ma tę samą co on rangę w dworskich przyjęciach i w czasie uroczystości w świątyni przodków.[162] Jej władza zależy od prestiżu jej rodziców i od władzy, którą umie ona zdobyć nad swym mężem i nad swym synem przez mądre organizowanie ich życia seksualnego. Będąc jako synowa sługą staje się ona, gdy tylko śmierć wyzwoli ją od męża, królową-matką, której żadna władza w rodzinie nie może się przeciwstawić. Lecz kobieta zdobywa i umacnia cały swój prestiż i całą swą władzę pędząc życie w odosobnieniu w gineceum. To zamknięcie jest zresztą podstawą władzy kobiet. Mieszkanie kobiet powinno znajdować się możliwie najdalej od ulicy. Drzwi do niego muszą być „starannie zamknięte". Strzeże ich portier, główny eunuch. Kobiety nie mogą wychodzić z mieszkania, mężczyźni nie mogą do niego wchodzić [163], przynajmniej nie mogą tego czynić w męskich ubraniach, zdarza się bowiem, że kochanków przyjmuje się w przebraniu. Zresztą w cieniu gineceum zawiązywały się zwykle intrygi i spiski.[164] Tu też rodziły się czasem przyjaźnie między mężczyznami, gdy na przykład zdarzyło się im mieć tę samą kochankę, jak to było w przypadku księcia z Cz'en (w r. 599) i jego dwóch ministrów tak dalece związanych uczuciem, że gdy byli razem z dala od ukochanej, każdy z nich znajdował przyjemność w noszeniu jednej z szat wspólnej przyjaciółki.[165] Te gry rozpustne (a skończyły się one źle) pokazują znaczenie, jakie miały surowo zamknięte kobiety i wszystko to, czego one dotykały. Troskliwa o swój prestiż żona dbała o to, by wychodzić z gineceum jedynie zawoalowana i zawsze w towarzystwie opiekunki. Trzymała się lewej strony drogi, aby żaden mężczyzna (dla nich zarezerwowana była prawa strona drogi) nie mógł jej potrącić. Idąc nocą baczyła, by przyświecać sobie światłem.[166] Gdy ogień ogarniał dom, nawet w podeszłym wieku czekała z wyjściem na rozkaz opiekunki, która winna kierować jej krokami.[167] Dopóki zachowywała *decorum*, wszystko można jej było wybaczyć. Księżniczka Nan-tsy, którą wieśniacy nazywali maciorą, ponieważ sypiała ze swym bratem (mąż, „by sprawić jej przyjemność", wezwał tego brata na swój dwór) [168], chciała przyjąć Konfucjusza. Mędrzec nie zawahał się i nie miał powodu do niezadowolenia. Rzeczywiście bowiem Nan-tsy przyjęła go „ukryta za tkaninami". Gdy tylko przekroczył próg, padł twarzą ku północy, jak winien uczynić poddany. Za zasłoną Nan-tsy odpowiedziała zgodnie z etykietą, pozdrawiając go dwukrotnie, gdyż dwakroć dał się słyszeć dźwięk jej nefrytowych bransoletek i wisiorków. I tylko kilku nieżyczliwych mistrzo-

wi oskarżało filozofa, iż złożył wizytę kobiecie tak źle się prowadzącej. On sam nigdy nie przyznał, iż nie miał racji. Jest prawdą, że zwracając się do niego Nan-tsy określiła się zaimkiem osobowym, który przystoi, gdy księżniczka mówi do pana posiadającego lenno.[169] Cnotę kobiety stanowi rytualna skromność i piękna postawa. To jest jej cesarstwo. Najbardziej olśniewającym portretem damy z najwyższej warstwy szlachty przekazanym przez starożytnych jest portret Czuang Kiang. Jest on utkany z odwiecznych wątków, które wprawdzie nic nie mówią o typie fizycznym dawnych Chinek, jednak pokazują, iż od starożytności nie uległy zmianie przenośnie poetyckie ani rodzaj emocji, którą wywołuje piękność. Gdy Czuang Kiang pojawia się ze swymi delikatnymi palcami jak młode pędy, ze skórą białą jak szminka, szyją cienką jak robak, zębami podobnymi do nasion dyni, czołem szerokim jak czoło świerszcza, brwiami podobnymi do czułek jedwabników, poeta woła do obecnych, by wycofali się szybko i nie nużyli swą obecnością szczęśliwego pana tej kobiety o imponującym wzroście.[170] Inna dama, Süan Kiang, która nie potrzebowała wcale peruki, zasługuje na nie mniejszy zachwyt i szacunek, gdy zbliża się w bogatej fryzurze, przyozdobionej dodanymi włosami. Jej czoło wydaje się szerokie i białe pod pięknymi szpilami z kości słoniowej, a cenne kamienie zwisają u jej uszu. W swej wspaniałej sukni ceremonialnej płynie majestatycznie jak rzeka, a (chociaż można ją oskarżać o złe obyczaje) wszyscy opanowani uczuciem religijnej czci wobec tej wystrojonej kobiety wykrzykują: „O! Czyż to nie samo Niebo! Czyż to nie sam władca!" [171]

PRZYPISY

[1] Używam tych dwu terminów w tym samym znaczeniu, w jakim posługuje się nimi Durkheim.

[2] Cała następująca analiza jest oparta na rozdziale *I-li* dotyczącym reguł żałoby w zależności od pokrewieństwa.

[3] Nadanie nazwiska grupie barbarzyńców ma za cel uregulowanie kwestii małżeństw między tymi barbarzyńcami a chińskimi grupami rodzinnymi.

[4] *I-li*, C, s. 395 i 401.

[5] Ibid., s. 398.

[6] *Li-ki*, C, I, s. 148.

[7] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 9, 14, oraz 68 i nn.

[8] *Li-ki*, C, I, s. 779.

[9] Ibid., I, s. 784.

[10] *I-li*, C, s. 399.

[11] Granet, op. cit., s. 10 i 46.

[12] *Li-ki*, C, I, s. 777; I, s. 287; II, s. 336 i 446; Granet, op. cit., s. 61; Granet, *Danses et légendes...*, s. 14, przyp. 1.

[13] *Li-ki*, C, I, s. 47; Granet, *Danses et légendes...*, s. 274.

[14] *I-li*, C, s. 396.

[15] Ibidem.

[16] Ibid., s. 388.

[17] SMT, IV, s. 112, 349 i 78.
[18] SMT, IV, s. 233 i 380.
[19] Granet, *Danses et légendes...*, s. 273 i nn.
[20] SMT, V, s. 235, oraz *Sin-lun*, 46.
[21] *Li-ki*, C, I, s. 662 i 671.
[22] *Sin-szu*, 10.
[23] Ibid., 10; Granet, op. cit., s. 155, przyp. 2.
[24] *Tso-czuan*, C, I, s. 584.
[25] Granet, op. cit., s. 532; *Lü-szy cz'un-ts'iu* 25, § 4.
[26] *Tso-czuan*, C, I, s. 586.
[27] *Szy-king*, C, s. 350; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 27 i nn.
[28] Granet, op. cit., s. 8.
[29] *Szy-king*, C, s. 223; Granet, op. cit., s. 3.
[30] *Li-ki*, C, I, s. 663.
[31] Granet, op. cit., s. 9.
[32] *Li-ki*, C, II, s. 678.
[33] Granet, op. cit., s. 39, przyp. 1.
[34] *Tso-czuan*, C, I, s. 502.
[35] *Szy-king*, C, s. 250.
[36] *Li-ki*, C, I, s. 665 i nn.
[37] Granet, op. cit., s. 10.
[38] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 207, oraz *Tso-czuan*, C, III, s. 319.
[39] *Li-ki*, C, I, s. 672.
[40] Ibid., I, s. 673.
[41] *Po-hu-t'ung*, 10.
[42] Granet, *Danses et légendes...*, s. 13; *Tso-czuan*, C, III, s. 409.
[43] *I-li*, rozdz. I; *Li-ki*, C, II, s. 636.
[44] *Li-ki*, C, I, s. 676.
[45] Ibid., I, s. 651 oraz 478; SMT, V, s. 287; Granet, *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*, s. 10.
[46] *Li-ki*, C, I, s. 620 i nn., oraz 627.
[47] Ibid., I, s. 632, 633 i 96.
[48] Ibid., I, s. 626—629.
[49] Ibid., I, s. 653.
[50] Ibid., I, s. 641 i nn., 649 i 655.
[51] Ibid., C, I, s. 627.
[52] Ibid., II, s. 175; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 9 i nn.; Granet, *Danses et légendes...*, s. 287 i nn.
[53] *Li-ki*, C, I, s. 40, 495 i 314.
[54] Ibid., I, s. 165.
[55] Ibid., I, s. 125.
[56] Ibid., II, s. 202, oraz I, s. 175; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, s. 13.
[57] *Li-ki*, C, II, s. 141.
[58] Ibid., II, s. 558, 573, 581, 238 i 241.
[59] Ibid., II, s. 553.
[60] Ibid., II, s. 206 i 570.
[61] SMT, IV, s. 60.
[62] *Li-ki*, C, I, s. 216, oraz Granet, *Le langage de la douleur...*, s. 109.
[63] *Li-ki*, C, II, s. 556.
[64] Ibid., I, s. 120, oraz II, s. 705.

[65] Ibid., II, s. 126, 170 i 552.
[66] Ibid., I, s. 135, oraz II, s. 763.
[67] Ibid., I, s. 196 i nn.
[68] Ibid., I, s. 246.
[69] Ibid., I, s. 206, 758 i nn., oraz 767 i nn.
[70] Ibid., I, s. 57 i 745.
[71] Ibid., I, s. 100, 784, 287, 451 i 760.
[72] Ibid., I, s. 101, oraz II, s. 321.
[73] Ibid., I, s. 324.
[74] Ibid., I, s. 557.
[75] Ibid., II, s. 335.
[76] SMT, IV, s. 195 i 199; *Tso-czuan*, C, I, s. 120 i 220.
[77] SMT, IV, s. 442.
[78] *Li-ki*, C, I, s. 14.
[79] *Tso-czuan*, C, II, s. 24.
[80] *Li-ki*, C, I, s. 300, 302, 691.
[81] Ibid., I, s. 147.
[82] *Szy-king*, C, s. 350.
[83] *Tso-czuan*, C, II, s. 457.
[84] *Li-ki*, C, I, s. 673.
[85] Ibid., I, s. 675 i nn.
[86] *I-li*, C, s. 45.
[87] *Li-ki*, C, I, s. 30.
[88] *Lü-szy cz'un-ts'iu*, 6, § 3; *Hou-Han-szu*, 115, oraz *Wei-szu*, 100.
[89] *Szy-king*, C, s. 452.
[90] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 71 oraz 111.
[91] SMT, IV, s. 282.
[92] SMT, IV, s. 284 i 285.
[93] *Li-ki*, C, I, s. 30.
[94] *Tso-czuan*, C, III, s. 512 i 525.
[95] *Kuo-jü*, 2.
[96] *Tso-czuan*, C, III, s. 752, oraz SMT, IV, s. 398 i 466.
[97] *Tso-czuan*, C, II, s. 21.
[98] *I-li*, C, s. 2.
[99] Ibid., s. 49.
[100] *Tso-czuan*, C, I, s. 179.
[101] Ibid., III, s. 46 i 52.
[102] Ibid., III, s. 54.
[103] Ibid., II, s. 281.
[104] *Huai-nan-tsy*, 10; *Szuo-jüan*, 8.
[105] *Tso-czuan*, C, III, s. 587; SMT, IV, s. 109.
[106] *Szy-king*, C, s. 405.
[107] SMT, I, s. 178, oraz II, s. 26.
[108] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 14, 87 i 22; SMT, I, s. 265.
[109] SMT, IV, s. 114.
[110] *Ta-Tai Li-ki*, 80.
[111] *Li-ki*, C, II, s. 197 i nn.
[112] *Tso-czuan*, C, II, s. 251.
[113] Ibid., I, s. 117.
[114] SMT, IV, s. 52.

[115] *I-li*, C, s. 32.
[116] Ibid., s. 33.
[117] *Tso-czuan*, C, I, s. 348.
[118] Dopiero po śmierci mąż i żona będą mogli używać tego samego stołka przy spożywaniu ofiar. Por. *Li-ki*, C, II, s. 334.
[119] Granet, *Coutumes matrimoniales...*, aneks.
[120] *I-li*, C, s. 55 i nn.
[121] *Szy-king*, C, s. 42 i 113.
[122] *Li-ki*, C, I, s. 510.
[123] *Szy-king*, C, s. 69.
[124] *Tso-czuan*, C, I, s. 62.
[125] Ibid., III, s. 443.
[126] *Li-ki*, C, I, s. 72.
[127] Ibid., I, s. 29, oraz II, s. 339.
[128] Ibid., I, s. 660.
[129] Granet, *La Polygynie sororale...*, s. 39 i nn.
[130] *Li-ki*, C, I, s. 661.
[131] Granet, op. cit., s. 35, oraz 111 i nn.
[132] Granet, *La vie et la mort...*, s. 7 i 10; *Li-ki*, C, I, s. 610.
[133] Granet, *La Polygynie sororale...*, s. 13.
[134] *Tso-czuan*, C, I, s. 485.
[135] Ibid., III, s. 674 i 185.
[136] Granet, op. cit. s. 10.
[137] *Szy-king*, C, s. 39, 218, 219 i 230.
[138] *Tso-czuan*, C, III, s. 761.
[139] Ibid., III, s. 752.
[140] Ibid., I, s. 196, oraz III, s. 554; Granet, *Danses et légendes...*, s. 1, przyp. 2.
[141] Granet, *La Polygynie sororale...*, s. 34 i nn., oraz s. 80 i nn.
[142] *I-li*, Steele, *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, t. I, s. 29, oraz *Li-ki*, C, I, s.780.
[143] *Er-ja*, 4.
[144] Granet, op. cit., s. 65.
[145] *Li-ki*, C, I, s. 610.
[146] *Tso-czuan*, C, I, s. 45.
[147] *Li-ki*, C, I, s. 112.
[148] *I-li*, C, s. 392.
[149] Ibid., s. 391.
[150] Granet, op. cit., s. 15.
[151] *Szy-king*, przedmowa, oraz Chavannes, *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*, s. 183.
[152] *Tso-czuan*, C, II, s. 348, oraz SMT, IV, s. 68.
[153] *Er-ja*, 4; *Tso-czuan*, C, III, s. 437.
[154] *Tso-czuan*, C, I, s. 106.
[155] *Li-ki*, C, I, s. 209 i 226.
[156] Dynastia Wei posługiwała się systematycznie tą metodą. Wydaje się, że myślał o niej także cesarz Wu. Por. wyżej s. 128.
[157] *Czan-kuo-ts'e*, s. 4.
[158] *Tso-czuan*, C, I, s. 79, 120, 220, 295 i 536; *Lü-szy cz'un-ts'iu*, 9, § 2; *Mo-ti*, 4; *Sün-tsy* 19.
[159] *Tso-czuan*, C, III, s. 175.

[160] Ibid., II, s. 457.
[161] Ibid., I, s. 536 i nn.
[162] *Li-ki*, C, I, s. 609.
[163] Ibid., I, s. 259.
[164] *Tso-czuan*, C, II, s. 80.
[165] Ibid., I, s. 599.
[166] *Li-ki*, C, I, s. 630 i nn.
[167] *Tso-czuan*, C, II, s. 547.
[168] Ibid., III, s. 586.
[169] SMT, V, s. 334 i nn.
[170] *Szy-king*, C, s. 65.
[171] Ibid., s. 53.

Księga czwarta

SPOŁECZEŃSTWO NA POCZĄTKU EPOKI CESARSTWA

Wraz z ustanowieniem cesarstwa nastąpiło bardzo ważne, choć mało znane przekształcenie społeczeństwa. Muszę się tu ograniczyć do wskazania tylko głównych punktów wyjściowych tego procesu. Nie ma, być może, nic bardziej interesującego niż nowa koncepcja władzy, która wówczas powstała. W niej bowiem łączą się elementy różnego pochodzenia i różnych losów. Z drugiej zaś strony temu nowemu, od dawna wprawdzie zarysowującemu się, lecz teraz przyspieszonemu podziałowi społeczeństwa towarzyszyły przemiany w obyczajach, przemiany, którym nieobca jest ni propaganda pewnych rytualistów, ni wpływy państwowe.

Rozdział I

CESARZ

Pierwszy cesarz, Ts'in Szy huang-ti, należał do wielkiego rodu książęcego, rodu władców księstwa Ts'in. W przeciwieństwie do niego Kao-tsu, który ustanawiając władzę Hanów przywrócił jedność cesarstwa zagrożoną po śmierci jego założyciela, pochodził z ludu. — W państwie Ts'in, wraz z ustawami (r. 359), przypisywanymi Wei Jangowi, legiście księcia Hiao, pojawiła się nowa koncepcja Księcia i jego praw. Ts'in Szy huang-ti, podobnie jak książę Hiao i kilku innych mocarzy tego samego okresu, został określony jako tyran. Zarzuca mu się, że rządził przy pomocy kar, to znaczy, że nadużywał procesów o obrazę majestatu. I rzeczywiście, u podstaw nowego ładu, który chciał ustanowić, legła idea Majestatu osoby cesarza. — Hanowie przedstawiali się jako restauratorzy dawnego porządku. Twierdzili, że chcą położyć kres wiekowi tyranii. Jako dynastia nowa, szukająca oparcia w dawnych prawach, chcieli oni, by widziano w nich kontynuatorów trzech dynastii królewskich oraz prawdziwych następców dynastii Czou. Władzę swą oparli na prestiżu Syna Niebios. Wprawdzie usiłowali stworzyć pozory tego, że głowa państwa jest wyposażona jedynie w uprawnienia zwykłego suzerena, nosili jednak tytuł cesarski, stworzony przez Ts'in Szy huang-tiego. Za pomocą mniej lub bardziej nowych praktyk tak jak i on dążyli oni do podtrzymania Majestatu cesarza. Jednakże zabiegając o to, by ukazać się jako restauratorzy, a nie jako nowatorzy, usiłowali włączyć do pojęcia Syna Niebios konstytutywne elementy idei majestatu. Chcieli wyciągnąć korzyść z podwójnego dziedzictwa, toteż nie potępiali wcale zasad władzy wypracowanych w wieku tyranii. Przy pomocy wysiłku *lettrés*, którzy za ich panowania i dla ich korzyści rekonstruowali starożytne dzieła chińskie, udało im się doprowadzić do tego, że przyjęto nową ideę majestatu cesarskiego przedstawiając ją jako dawny atrybut Synów Niebios, mądrych twórców cywilizacji narodowej.

SUZEREN — SYN NIEBIOS

Najwybitniejsi z uczonych chińskich uznają, że *Czou-li* (*Rytuał dynastii Czou*) — oraz kilka innych utworów podobnego typu — to dzieło administratorów-utopistów, pracujących na służbie dynastii Han.[1] Pozostawiając erudytom, pewnym swych prac krytycznych, troskę o nawet dość szczegółowe odtworzenie konstytucji dynastii Czou (a nawet dynastii In), spróbuję tylko wydzielić ideę Syna Niebios, która mogła była się pojawić w epoce Han. Jeżeli przypadkiem królowie z dynastii Czou byli (w bliżej nie określonej epoce) takimi właśnie władcami, jakimi ich sobie przedstawiali Hanowie, to jest z pewnością za wcześnie jeszcze, by tu o tym mówić. W rzeczywistości bowiem królowie ci, od czasów gdy się rozpoczyna historia Chin (okres *Cz'un-ts'iu*), nie odgrywali żadnej roli politycznej. Uważano ich wówczas za swego rodzaju wielkich mistrzów czegoś na kształt religii narodowej. Jednakże przypisywać im od początku tę właśnie główną funkcję znaczy tyle, co dać się zwieść żarliwym fałszerzom, którzy rekonstruowali historię dynastyczną starożytności. Analiza krytyczna może co najwyżej doprowadzić do wydzielenia pewnych antecedensów tradycyjnego pojęcia Syna Niebios, jakie się ustaliło za panowania Hanów.

Datowane kroniki nie ukazują nam nigdy króla z dynastii Czou wykonującego władzę religijną, która należałaby tylko do jego prerogatyw. Jak każdy władca, król ma przodków i bogów Ziemi. Jak oni czci, jako założyciela rodu, herosa, który wsławił się zagospodarowaniem ziemi. Przodek dynastii Czou nosi tytuł Hou-tsi (Książę Proso), Pan Zbiorów. Jego potomkowie, noszący ten sam tytuł, kontynuują jego dzieło. Co roku desakralizują ziemię dokonując pierwszej orki; co roku też przewodniczą świętu zbiorów. Władcy najmniejszego z państw mają te same obowiązki. — W przeciwieństwie do tego kroniki pozwalają dostrzec niektóre cechy władzy moralnej, która wydaje się bardziej typowa dla suzerena. Syn Niebios jawi się nam jako dowódca wojskowy Konfederacji Chińskiej. Dowodzi on (w zasadzie) wyprawami, które — jako skierowane przeciw barbarzyńcom — są jedynymi prawdziwymi wojnami. Prawdę mówiąc, każdy pan feudalny jest łowcą polującym na barbarzyńców i działa tylko w marchiach swego państwa. Jedynie Syn Niebios prowadzi wojnę lub nią kieruje, gdy Konfederacja Chińska przeciwstawia się konfederacji barbarzyńców. W czasach wcześniejszych od datowanych kronik trzej królowie z dynastii Czou odegrali prawdopodobnie pewną rolę historyczną. Otóż tradycja liryczna i epicka przedstawia tych Synów Niebios, królów Czao, Mu i Süana, jako dowódców wielkich wypraw przeciw barbarzyńcom z odległych krańców państwa.[2] W epoce *Cz'un-ts'iu* jedynie władcy księstw dowodzą wojskami konfederacji. Tradycja rytualna utrzymuje, że działali oni zaw-

sze w imieniu króla. Gdy odnosili zwycięstwo, triumfował suzeren.[3] Najsłynniejszym z tych dowódców, obdarzonych mandatem *imperium* na prowadzenie wojny przeciw barbarzyńcom, jest książę Huan z kraju Ts'i, pierwszy z hegemonów. Przyznaje mu się sławę tego, który złamał gwałtowny napór plemion Ti. Zauważmy, że termin, który po epoce hegemonów służył do określenia tyranów, jest identyczny z tytułem, jaki — jak mówią teksty — nadawano na drodze inwestytury przyznającej *imperium* wojskowe.[4] — Jako wojskowy dowódca Konfederacji król stoi poza prawem feudalnych wendett. Dlatego też jego miasto jest miejscem wielkiego pokoju. Pan feudalny, który wyrusza na spotkanie rywala w bitwie, nie może uzbrojony przejechać koło stolicy w odległości, z jakiej będzie widoczny z murów miejskich. Nie wystarczy przy tym, by jego wojownicy zdjęli hełmy i zeszli z wozów. Trzeba, by ich zbroje były niewidzialne, a wszelka broń została ukryta w pochwach.[5] Suzeren przewodzi bowiem pokojowi w Chinach. Jak się zdaje, ma on także prawo ferowania wyroków w apelacyjnych procesach feudałów.[6] W teorii przynajmniej przewodniczy on zawieraniu traktatów (*meng*), które kładą kres wendettom; rzeczywisty przewodniczący, zwykły pan, jest upoważniony do zastępowania go z tytułu hegemona, a znaczy to, że dla przewodniczenia tym ceremoniom trzeba mieć upoważnienie *imperium* suzerena.[7]

Właśnie z tytułu swych funkcji dowódcy wojskowego suzeren zdaje się posiadać szczególne uprawnienia religijne. Właśnie one (na skutek zmierzającej do ich podkreślania pracy nad rekonstrukcją historyczną) jawią się jako źródło prestiżu wyższego rzędu i stają się atrybutem właściwym Synowi Niebios. Ten ostatni, czy to święci triumf, czy też przewodniczy zawieraniu pokoju między feudałami, jest mistrzem składania niezwykle wspaniałych ofiar. W triumfie tym łączą się przodkowie i ziemia, lecz przede wszystkim bierze w nim udział Niebo, i to w stopniu większym niż jakiekolwiek inne bóstwo (rolne czy też należące do grupy przodków), gdyż Niebo jest bogiem przysiąg. Jest ono bogiem traktatów, bogiem zgromadzeń feudałów, jest jedynym bóstwem wspólnym i narodowym. Jest ono także jedynym bogiem, któremu przypisuje się cechy ludzkie. Można przypuszczać, że zawdzięcza swą antropomorficzną naturę ofiarom składanym mu jako bóstwu mającemu władzę sądowniczą i karmiącym je ciałem ludzkim.[8] Widzieliśmy już, że wedle tradycji pierwsze prawa karne zostały ogłoszone w czasie wypraw myśliwskich, które nie różnią się niczym od pochodów przeciw barbarzyńcom.[9] Podobnie też znaczniejsze przypadki ofiar ludzkich, o których wspomnienie przechowało się do naszych czasów, wiążą się z paradami wojskowymi odbywanymi na pograniczu terenów barbarzyńskich.[10] Z drugiej zaś strony, legendy związane z pierwotnymi formami kultu Nieba ukazują nam mitycznych władców składających ofiary w odpowiedniej porze na górach czterech głównych kierunków świata.[11]

Otóż jeden z poematów, zawierających najlepsze wiadomości o prestiżu suzerena, ukazuje go w roli tego, który ustanawia pokój i przyciąga opiekę bóstw Wielkich Rzek i Wielkich Gór (dosł. *jüe*, „góry główne") i wyjaśnia również (i to w sposób charakterystyczny) tytuł Syna Niebos. „O właściwym czasie udaję się do księstw! — Oto Dostojne Niebo traktuje mnie jak syna!" Tradycja utrzymuje, że poemat ten odnosi się do parad, związanych z wielkimi polowaniami czterech pór roku, polowaniami, dzięki którym „krążąc po cesarstwie" król „zarazem kultywuje i rozprzestrzenia swą cnotę".[12] Datowane kroniki nie pokazują żadnego z królów z dynastii Czou krążącego po cesarstwie i składającego ofiary na Wyniosłych Miejscach. Opowiadają one natomiast, że pierwszy hegemon, książę Huan z Ts'i (w dzisiejszym Szantungu), po odniesieniu zwycięstw w imieniu Syna Niebios chciał złożyć we własnym imieniu ofiarę na T'aiszanie (w Szantungu), głównej górze Wschodu.[13] Z drugiej zaś strony władcy kraju Ts'in (którzy stopniowo utworzyli zespół Świętych Wyniosłości, gdzie składali ofiary lokalnym hipostazom Nieba) przypisywali tytuł hegemona jednemu ze swych przodków, księciu Mu, a ten utrzymywał, iż złożył Niebu w ofierze jeńca, którego wpierw na okres wstępnych oczyszczeń umieścił w wieży Ling, wieży szczęśliwych wpływów.[14] W stolicy królewskiej (i tylko w niej wedle ksiąg rytualnych) powinna znajdować się wieża Ling, którą zawsze wiąże się ze świątynią nazywaną Ming-t'ang. Jeżeli wieża Ling jest wymieniona z okazji triumfów i składania w ofierze jeńców, jest ona także miejscem, w którym obserwuje się przejawy woli Niebios. Paralelnie do niej Ming-t'ang (gdzie wedle tradycji dynaści Czou mieli święcić triumfalną ofiarę po pokonaniu Inów) jest jednocześnie miejscem zebrań feudałów, którym przewodniczy Syn Niebios, oraz miejscem, w którym należy ogłaszać obowiązujące całe królestwo miesięczne rozporządzenia (*jüe-ling*).[15] Rozporządzenia te mają za cel uzgodnienie zajęć ludzkich i rządzonych przez Niebo zwyczajów przyrody. Niebo rządzi porami roku, zaś Ming-t'ang jest Domem Kalendarza. Król działa jako Syn Niebios, gdy ogłasza swe miesięczne rozporządzenia. Musi on dlatego krążyć po Domu Kalendarza, który jest kwadratowy (jak ziemia) i ustawiony zgodnie z kierunkami świata, lecz przykryty okrągłym (jak Niebo) dachem słomianym. Krążenie Syna Niebios w Ming-t'angu jest połączone przez tradycję z krążeniem mitycznych cesarzy po cesarstwie. Obie te czynności muszą się odbywać tak, by król stojąc na wschodzie ogłaszał czas i rozporządzenia wiosenne; stojąc na południu — czas i rozporządzenia letnie itd. W ten sposób zostaje ustalony (na mocy wierzeń chińskich, które zakładają ścisłą wzajemną zależność między Przestrzenią a Czasem) sprzężony ład Kierunków Świata i Pór Roku.[16] Syn Niebios rozpościera swą cnotę regulującą na całe cesarstwo, ponieważ w Domu Kalendarza rządzi on w imieniu Niebios biegiem czasu, uprzednio zaś w czasie parad myśliwskich związanych z po-

rami roku przewodniczył ofiarom, które wszyscy skonfederowani panowie złożyli bóstwu zapewniającemu narodowi ład i pokój.

Jedyny Pan Kalendarza i z tego tytułu animator całej ziemi chińskiej — oto kim jest w tradycji Hanów Syn Niebios. Jest mało prawdopodobne, by taka była również jego rola w najdawniejszej przeszłości. W każdym razie w epoce *Cz'un-ts'iu* różne państwa nie posługiwały się wcale kalendarzem tego samego systemu. Wprawdzie daty w kronikach podawane są wedle kalendarza królewskiego, zawdzięczamy to jednak tylko skrupulatnej interwencji historyków epoki cesarskiej. W ten sposób pozbawili oni znacznej części wartości dane dawniejszej chronologii.[17] Jednakże w ten sposób dawali oni również świadectwo najwyższego, choć dość późnego znaczenia, jakiego spośród wszystkich funkcji Syna Niebios nabrała ta, wedle której rządzi on — jako jedyny władca — całymi Chinami i ustanawia dla wszystkich Czas. Żaden z dokumentów nie pozwala przypuszczać, że suzeren rzeczywiście spędzał życie pod słomianym dachem Ming-t'angu będąc — jako jedyny spośród panów feudalnych — poddany szczególnie surowym regułom. Jak każdy inny władca musiał on oczywiście poddać się w określonych okresach samotnemu życiu w gęstwinie lub zamknięciu w ciemnej kryjówce. W ten sposób osiągał ścisłe zespolenie swej osobowości z życiem przyrody. Jednak ekspiacje, którym się poddawał, czerpiąc z nich ożywczą cnotę, nie różniły się niczym od tych, jakie obowiązywały władcę najskromniejszego z państewek. Jest znamienne, że ofiary Jü oraz T'anga, wedle tradycji chińskiej założycieli dwóch pierwszych dynastii królewskich, są tego samego charakteru co ofiary ponoszone przez zwykłych władców z okresu historycznego.[18] A jednak tylko suzeren ma prawo do określania się tytułem „Jedynego Człowieka". Znaczy to, że tylko on wchodzi w stosunki pokrewieństwa z Niebem podejmując obowiązek trudniejszej i chwalebniejszej zarazem ekspiacji, której wymaga zwycięstwo odniesione przez zjednoczone siły Konfederacji. Prowadzi on triumfalny taniec ofiary składanej Niebu i jako pierwszy spożywa posiłek komunialny z bóstwem czczonym przez wszystkich skonfederowanych panów. Jako spokrewniony z Niebem może on mówić o sobie, że jest jego synem we właściwym znaczeniu tego słowa. Tradycja umieszcza na początku dynastii Synów Niebios herosa zrodzonego z przyczyny Nieba.[19] Mimo że spośród wszystkich przodków domów książęcych tylko jeden jest wyraźnie określony jako Swat, wydaje się, że wszyscy władcy feudalni mieli za zadanie przewodniczenie wiosennym świętom płodności. Jednakże wedle autorów ksiąg rytualnych jedynie małżonki suzerena miały prawo czcić na wiosnę najwyższego Swata, owego jedynego męża Wielkich Poprzedniczek, które dzięki łasce Niebios dały życie różnym założycielom dynastii królewskich.[20] Mityczny czy też rytualny temat związków Królowych-Matek z bóstwem niebiańskim stał się natchnieniem pięknych

hymnów dynastycznych, które niewątpliwie przyczyniły się znacznie do przyozdobienia domu suzerena w niezwykłe atrybuty szlachectwa. Wątek ten przypomina wyraźnie władzę matek i dualizm, który jest u podstaw władzy zwierzchnika, ojca i matki ludu. Godłem królowej jest księżyc, w którym uczeni chcą widzieć tylko zwykłe lustro, lecz który jest *par excellence* zasobnikiem wszelkiej ziemskiej płodności. Księga *Czou-li* przyjmuje, że jedynie królowa jest zdolna do przechowania życia w nasieniu. Wobec króla, którego godłem jest słońce i który jest Synem Niebios, królowa zachowała część szacunku należnego jej w czasach, gdy umiejscawiano w niej sumę energii właściwej Matce-Ziemi.

Cesarze z dynastii Han ukazywali się Chińczykom jako doskonali Synowie Niebios. Przyjęli oni myśl, że założyciel dynastii, Kao-tsu, został poczęty przez swą matkę w sposób cudowny.[21] W roku, w którym cesarz Wu chciał zainaugurować nową erę (tj. w r. 133), złożył on (w żółtych szatach) ofiarę Władczyni Ziemi, określanej jako „hojna macierz", zaznaczając wyraźnie intencję, że jest to odpowiednik ofiary, którą się składa Niebu-Władcy.[22] Cesarz Cz'eng (w r. 31) rozkazał wznieść na północnym przedmieściu stolicy ołtarz Ziemi, pierwotnie zbudowany w Fen-in (dzisiejsza prowincja Szansi), zaś Niebu składano ofiarę na przedmieściu południowym. Od bliżej nieokreślonych czasów, lecz z pewnością wcześniej niż w VII w. n.e., Ziemię wyobrażano jako posąg kobiety.[23] Istnieje prawdopodobieństwo, że ta antropomorficzna koncepcja bóstwa ziemi chińskiej jest starożytna, podobnie jak starożytne jest antropomorficzne przedstawianie Nieba. W dawnych tekstach modlitw i przysiąg Władczyni-Ziemia jest już przeciwstawiana Dostojnym Niebiosom.[24] Teksty te należą do dzieł przerobionych za panowania Hanów. Dowodzą one co najmniej, że przyjmowali oni zasadę dualizmu religijnego. Trudno jest uwierzyć (jak tego chcą erudyci chińscy, a w ślad za nimi także i niektórzy uczeni zachodni), że wszystko to wymyślono właśnie wówczas. Cesarz Wu, przedstawiany jako twórca kultu Władczyni-Ziemi, jest jednym z tych monarchów chińskich, którzy najlepiej zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie dualizm polityczny, oparty na dualizmie religijnym, stwarzał dla Państwa, przyznając zbyt wiele prestiżu cesarzowym i zbyt wiele władzy cesarzowym-wdowom.[25] Wydaje się więc rozsądne przyjęcie twierdzenia, że wprawdzie zainaugurował on ofiary składane ziemi, to jednak innowacja polegała na tym, że cesarz przewodniczył osobiście i publicznie ofierze, którą winna była spełnić cesarzowa (być może, w zaciszu swego gineceum). Taktyka pełnych ambicji cesarzowych, takich jak Wu Tse-t'ien z dynastii T'ang (r. 684—704 n.e.), polegała na żądaniu wpierw przywileju przewodniczenia ofiarom składanym Ziemi, a następnie uzurpowaniu sobie prawa składania ofiar Niebu.[26] Najbardziej prawdopodobną interpretacją ofiary składanej Ziemi, zapoczątkowanej przez cesarza Wu, jest przypisywanie

mu zamiaru stworzenia sytuacji, w której jedynie Syn Niebios czerpałby korzyści z prestiżu religijnego, zarezerwowanego niewątpliwie dla królowych, jako celebrujących kobiecy kult Ziemi, kult, którego znaczenie pomniejszyły księgi rytualne.

Taka interpretacja pozostaje w doskonałej zgodzie z tą, którą należy przypisać ofiarom *feng* i *szan,* zapoczątkowanym przez tego samego cesarza Wu. Historia tych ofiar wydaje się o wiele bardziej skomplikowana, niż się zwykle przyjmuje. I w tym przypadku trudno jest wierzyć w całkowitą innowację. Tradycyjne dane, wyzyskane przez Hanów dla nadania tej ceremonii wartości najwyższego aktu religijnego, pozwalają przypuszczać, że odnoszą się one do dawnych obrzędów związanych ze świętem triumfu. W mitycznych poprzednikach ofiary *feng* chodzi w ogóle o podkreślenie objęcia w posiadanie i ekspiację za skutki zwycięstwa. Otóż cesarz Wu złożył ofiarę *feng* na T'aiszanie, głównej górze Wschodu, w chwili gdy chciał zapewnić władanie Hanów nad wszystkimi wschodnimi prowincjami Chin. Pierwszy Cesarz, który był również pierwszym zdobywcą Chin wschodnich, wstąpił także na T'aiszan (w r. 219), lecz historycy z epoki Han starają się udowodnić (a ich opowieści ukazują pewne zakłopotanie), że cesarzowi temu nie udało się złożyć tej ofiary.[27] Nieudana ofiara zwraca się przeciw zarozumiałemu, który ją próbuje złożyć, toteż przedwczesna śmierć (w r. 210) Pierwszego Cesarza nastąpiła w czasie następnej inspekcji wschodnich terytoriów. Po wielu wahaniach cesarzowi Wu udało się złożyć ofiarę *feng* na T'aiszanie (w r. 110), lecz nieco wcześniej (w r. 119) jego ulubiony generał Ho K'ü-p'ing, po pojmaniu dwudziestu czterech przywódców barbarzyńskich, odprawił na górach Langküsü i Hujen ofiary *feng* i *szan,* by wejść triumfalnie w posiadanie ich krajów.[28] Ho K'ü-p'ing był bratankiem cesarzowej Wei, której brat był głównodowodzącym wojsk chińskich i która była matką następcy tronu wyznaczonego przez cesarza Wu. I oto jedyną osobą, której wolno było towarzyszyć cesarzowi na górę T'ai (T'aiszan) w r. 110, był syn Ho K'ü-p'inga. Młodzieniec ten (któremu cesarz pozwolił wjechać na swym własnym wozie i którego kochał tak jak i jego ojca) zmarł w tajemniczych okolicznościach na skutek złożonej przez cesarza ofiary. Wyrażenia użyte przez historyków wskazują jasno, że był on złożony w ofierze.[29] Te fakty są tym bardziej znamienne, że (pomimo niełaski, w jaką popadła później cesarzowa Wei i jej syn) głównym regentem wyznaczonym przez cesarza Wu dla opieki nad nowym następcą tronu, był Ho Kuang, brat Ho K'ü-p'inga. Otóż wnuczka Ho Kuanga, poślubiona cesarzowi Czao, miała po śmierci tego następcy cesarza Wu (w r. 74) wszelką władzę cesarzowej-wdowy. Władzę tę sprawowała zapewniając korzyści rodowi Ho, którego jeden z członków zapewnił triumf Hanów nad barbarzyńcami, a drugi za to zwycięstwo odpokutował.

O ile podteksty polityczne ofiary *feng* ujawniają trwałość dualizmu po-

litycznego w organizacji państwa oraz rodziny, o tyle dualizm ten odnaleźć można ponadto w religijnym aspekcie ceremonii. Chodzi bowiem w gruncie rzeczy o podwójną ceremonię, w której ofiara złożona Niebu (*feng*) na szczycie góry osobiście przez cesarza (lecz w towarzystwie pomocnika) jest poprzedzona przez ofiarę *szan*. Wyraz *szan* jest wedle tradycji chińskiej równoważny wyrazowi *żang* („wypędzać", a także „ustąpić"), którego dawne znaczenie wyjaśnialiśmy już poprzednio. Termin ten oznacza akt, na mocy którego władca przed przejęciem władzy ustępuje ją heroldowi dynastycznemu, pochodzącemu, jak się zdaje, z rodziny matki władcy i będącemu czasem opiekunem następcy tronu, a czasem również składanemu w ofierze.[30] Ofiara *szan*, warunek wstępny ofiary *feng*, jest składana Ziemi. Składa się ją na niskim wzgórku, pośrodku jeziora otaczającego wyniosłość. O ile chodzi o ceremonie odbyte w Fen-in na cześć Władczyni-Ziemi, wiemy, że wybrane miejsce miało kształt siedzenia ludzkiego. Wzgórek w kształcie kuperka (*czuei*) jest traktowany jako *żang*, wyraz (a znak pisma oraz wymowa świadczą o pokrewieństwie z wyrazem *żang* — „ustępować", „składać ofiarę"), który przywodzi na myśl jedną z gier rozpoczynających nowy rok i zagospodarowaną ziemię.[31] W przeciwieństwie do niego wyraz *feng* przywodzi na myśl zarazem kopczyk z drobnych kamieni i wysoki kamień wzniesiony jako znak zwycięstwa.[32] Odbywając tę ceremonię cesarz Wu odmówił modlitwę, która miała mu zapewnić nieśmiertelność lub przynajmniej rozniecić w nim majestat cesarski. Z drugiej jednak strony symbolika ceremonii *feng* i *szan* jest dostatecznie jasna, by pokazać, że cesarz — przywłaszczając sobie korzyści płynące z tych połączonych obrzędów — chciał również dzięki zaborowi cnót, których zdobycie zapewnia odprawienie ceremonii na cześć Ziemi, uzupełnić swój prestiż Syna Niebios. I tu także cesarzowa Wu Tse-t'ien z dynastii T'ang zrozumiała bardzo dobrze tradycję religijną, gdy odwracając role wykorzystała ją — ku oburzeniu *lettrés* — do osiągnięcia przewodniczenia — zamiast cesarza — w podwójnej ceremonii (w r. 695 n.e.). Wpierw udało się jej (w r. 666 n.e.) uzyskać to, że powierzono jej tylko ofiarę *szan*, którą złożyła na czele całego haremu, podczas gdy jej mąż ograniczył się do wykonania obrzędu *feng*.[33]

Wspomniano już powyżej, że dzieje złożenia ofiary *feng* przez cesarza Wu z dynastii Han są związane z przygotowaniami do wprowadzenia nowego kalendarza, który odpowiadał nowej dynastii. W roku 113 (rok złożenia ofiary Ziemi-Władczyni) cesarz w imieniu Hanów, jako Syn Niebios, wziął w posiadanie cesarstwo. Tego samego roku nadał on lenno potomkowi dynastii Czou, aby wewnątrz tego terytorium można było kontynuować tradycje religijne obalonej dynastii (a nie wyświadczył takiej samej łaski dynastiom dawniejszym jedynie dlatego, że nie żyli już ich potomkowie).[34] W tym samym także roku „Syn Niebios po raz pierwszy odbył

inspekcję" cesarstwa rozpoczynając ją od Wschodu, tj. od T'aiszanu. Jak się zdaje, inspekcji tej towarzyszyło spisywanie Świętych Miejsc, przy czym oba te akty równają się prawdziwemu wejściu w posiadanie. Ponieważ w końcu tego roku słonecznego przesilenie zimowe przypadło na ranek pierwszego dnia roku księżycowego, myślano o wprowadzeniu nowej ery i rozpoczęciu rachuby czasu.[35] Jednakże ofiara *feng* musiała zostać opóźniona aż do r. 110 z powodu wojny podjętej przeciw Nan-jüe (rejony południowego-wschodu). Ofiarę złożono dopiero po nowej podróży inspekcyjnej. Gdy tylko ceremonia dobiegła końca, cesarz udał się na posiedzenie w Ming-t'angu (Domu Kalendarza), lub raczej w domniemanym miejscu dawnego Ming-t'angu. Dom Kalendarza zbudowano jednakże i zainaugurowano dopiero w r. 106 z okazji drugiej ceremonii *feng*, odbytej przez cesarza Wu.[36] W dniu *kia-tsy* (pierwszy dzień cyklu sześćdziesiątkowego *), który przypadł na pierwszy dzień jedenastego miesiąca i w którym wypadło przesilenie zimowe, cesarz złożył ofiarę w Ming-t'angu i wygłoszono formułę: „Okres dobiegł kresu! Rozpoczyna się znów!" Tak więc, „ci którzy obliczali kalendarz, uczynili z tej daty [tj. 25 listopada 105 r.] początek nowej rachuby czasu".[37] W rzeczywistości jednak dopiero w piątym miesiącu (przesilenie letnie) 104 r. zmieniono kalendarz. Od tej też chwili wybrano kolor żółty i cyfrę pięć jako godła dynastyczne. Reforma kalendarza pociągnęła za sobą całkowitą zmianę systemu miar, a szczególnie dźwięczących tub wyznaczających gamę. „Podział roku był (odtąd) prawidłowy; nuta *jü* była znów czysta [...], elementy *in* i *jang* oddzieliły się i połączyły się w sposób regularny."[38] Istnieje prawdopodobieństwo, że prace nad reformą monetarną, które były wielkim dziełem panowania tego władcy, pozostają również w związku z tą zmianą dynastycznego systemu miar. W każdym razie w r. 110, roku pierwszej ofiary *feng*, wprowadzono w życie system regulacji cen popierany przez Sang Hung-janga: w zamierzeniu twórcy system ten miał zapewnić równowagę ekonomiczną cesarstwa Hanów.[39] Wszystkie te fakty pozwalają sądzić, że władza Syna Niebios jest pochodną jego uprawnień religijnych, uzyskanych przez konsekrację zwycięstwa dynastii. Jest znamienne, że uroczystość ta odbyła się na wschodzie i po szczęśliwie zakończonej wojnie przeciw barbarzyńcom wschodu. Prestiż Syna Niebios ma za podstawę triumf, który warunkuje i realizuje jedność Chin, pojętą jako jedność cywilizacji.

„Pod Niebiosami", to jest w świecie chińskim, który jako jedyny odnosi korzyść z triumfalnej ekspiacji, powodującej, iż Niebo uświęca zwycięstwo, Syn Niebios przyjmuje rangę „Jedynego Człowieka". Korzystać ze wszystkiego, lecz za wszystko dokonać ekspiacji — taka była funkcja, którą na

* Prócz kalendarza księżycowego Chińczycy posługiwali się rachubą lat i dni wedle systemu, w którym każdy rok i każdy dzień oznaczony był kombinacją dwóch znaków, powtarzających się w rytmie sześćdziesiątkowym (przyp. tłum.).

ograniczonym terytorium wypełniał dawniej każdy z panów feudalnych. Jest oczywiste, że prestiż, który opiera się na ekspiacjach dokonanych w imieniu innych, odpowiada władzy pełnionej z upoważnienia, a nie władzy autonomicznej i prawdziwie suwerennej. Z drugiej zaś strony ze względu na samą swą naturę władza ta pociąga zarówno w przypadku suzerena, jak i w przypadku feudała, konieczność prowadzenia życia uregulowanego etykietą i tradycją. Odtąd też zwierzchnik nie może działać inaczej, niż przelewając swą władzę i rozdzielając część swego prestiżu. Panuje on jedynie pod warunkiem nierządzenia. Działanie wojskowe jest dla niego szczególnie niebezpieczne, gdyż w tym przypadku musi on wyposażyć swego generała w *imperium* całkowite, którego użycie niełatwo jest ograniczyć do samych tylko barbarzyńskich marchii. Tradycja utrzymuje, że władza królów z dynastii Czou została zaćmiona przez władzę ich hegemonów. Cesarze musieli się obawiać, by władza ich głównodowodzących nie stała się równa ich własnej władzy. I rzeczywiście, historia dynastii Han pokazuje nieustannie wzrastającą władzę marszałków. Marszałek jest najczęściej (ojcem lub) bratem cesarzowej. Ta ostatnia jest dla swego męża zakładniczką. Jednakże gdy mąż umiera, staje się ona cesarzową-wdową, a marszałek, jako opiekun małoletniego władcy i protektor dynastii, przejmuje wówczas wszelką władzę w pałacu. Dynastia utrzymuje się jedynie dzięki temu, że od czasu do czasu skazuje się wielkich dowódców wojskowych, którym cesarz musiał udzielić swego *imperium*. Lecz przeciw nim musi się ona oprzeć na klienteli. Cesarz z dynastii Han, jak zwykły suzeren, musi rozdzielać lenna i uważać swych własnych krewnych za protektorów, za „wasali stanowiących zaporę". Cesarstwo staje się łupem klienteli rodzinnej i tylko podstępem i przebiegłością można w nim prowadzić administrację państwową. Cesarz, który udaje, że jest zwykłym Synem Niebios i który głosi, że „przyczyna wszelkich błędów jest w nim samym", jest skazany na bezczynność. Tak było w przypadku cesarza Wena z pierwszej dynastii Han (180—157), który rytualnej skromności zawdzięcza swą rozprzestrzenioną przez *lettrés* sławę. Jednakże za jego panowania doszło właśnie do restauracji feudalizmu, a barbarzyńcy zaczęli znowu zagrażać państwu. Jego następca o mało co sam nie utracił władzy. I właśnie wtedy wielki mąż dynastii, cesarz Wu, powracając do tradycji Ts'in Szy huang-tiego, podjął starania o uzupełnienie prestiżu Syna Niebios wszystkimi tymi źródłami siły, z których u schyłku wieku tyranów Pierwszy Cesarz czerpał swój Majestat.

WŁADCA AUTOKRATYCZNY

Pod koniec okresu feudalnego (Królestwa Walczące) utworzyły się potężne państwa, ożywiane nowym duchem. Ich władcy są wojownikami nie-

czułymi na sławę, którą zapewnia baczenie na etykietę i umiar, są chciwi podbojów, rzeczywistej władzy i rzeczywistych bogactw. Czerpią zyski z kopalń i z salin, z mokradeł i lasów, z marchii, które zabierano barbarzyńcom, i z nieuprawnych ziem, które umiano zagospodarować. Popierają kupców, przyczyniają się do krążenia bogactw. Władcy ci mieli spichrze i skarbce. Gromadzili zaopatrzenie, przeznaczone dla armii, metale i klejnoty, które służyły do nawiązywania stosunków z sąsiadami. Jest to epoka rywalizacji w wystawności, nieumiarkowanych ambicji i zaborów. Widzieliśmy już, że właśnie wówczas zarysowało się pojęcie władzy wyższego rzędu, władzy należącej do księcia jako do głowy państwa. W przeciwieństwie do potępianych legistów *lettrés,* którzy są autorami historii, uważają wszelki wzrost państwa za równy uzurpacji. Wielcy mocarze, potępiani za szaleństwo zarozumiałości, są wyposażani przez nich w cechy, które tradycja zaczyna zapożyczać od starożytnych królów z okresu upadku. We wspaniałych stolicach królestw wasale gubią się w tłumie przybyłych z daleka poszukiwaczy przygód, czarowników, lekarzy, astrologów, filozofów, zawadiaków, dialektyków, histrionów i prawników, z których każdy ma receptę na potęgę i staje się faworytem jednego dnia. Życie na dworze przypomina nieustanną kłótnię, w której ostro ścierają się ugrupowania i kliki. Władca staje się tyranem. Bardziej niż kiedykolwiek jest on teraz twórcą hierarchii, lecz jest to hierarchia tak dalece ruchoma, że nic nie zdobywa się z prawem przekazania potomstwu, a i sama władza księcia wydaje się bardziej związana z jego osobą niż z jego rodem. Prestiż, o który on zabiega, zdaje się nie wykraczać poza zachowanie zwyczajowych zakazów i regularne przyjmowanie tradycyjnych sakramentów. Tym wspaniałym książętom łaski magiczne zdają się bardziej odpowiadać niż łaski religijne. Gardzą oni ową nędzną wiedzą, pozostawioną przez przodków i zachowaną przez owych mistrzów ceremonii, którymi są ich dziedziczni wasale. Obdarzają zaufaniem pełnych nowej wiedzy nieznajomych, którzy przyrzekają im nieograniczone osiągnięcia. Powierzają na przemian swój los coraz to nowemu specjaliście wiedzy magicznej. Czynią z niego wpierw swego zastępcę ofiarowując mu połowę swej fortuny, a później obarczają go odpowiedzialnością za niepowodzenia lub niebezpieczeństwa, które kryje w sobie zbyt wielki sukces. Dopóki więc faworyci mają dobrą passę, ale nie są zbyt szczęśliwi, zezwala się im na pracę nad sławą swego pana. Ich wygnanie lub ich śmierć zrekompensują niepowodzenie lub oczyszczą sukces. Wspaniałość ich wzlotu i ich upadku konkurują w przydawaniu sławie mocarza nowego blasku i oblekaniu jego osoby w majestat.

O ile wydaje się prawdą, że ostatni okres czasów feudalnych był naznaczony zażartym współzawodnictwem, w którym niektórzy książęta, walcząc przy użyciu nagromadzonego bogactwa i nowych sposobów magicz-

nych, zdobyli rangę mocarzy i imię tyranów, o tyle fakty pokazują, że na początku wieku feudalnego prestiż niezbędny zwierzchnikowi zdobywano także w zawodach. W zawodach tych na szalę rzucano wiedzę i wartości, które nie były wyłącznie natury tradycyjnej, chociaż wszystkie one były rzędu mistycznego. Cokolwiek na ten temat może mówić tradycja chińska, podstawy majestatu, których szukali tyrani a po nich także cesarze, nie są nowinkami stworzonymi w epoce schyłku i chaosu. W gruncie bowiem rzeczy zarówno dla stworzenia, jak i dla zniszczenia porządku feudalnego trzeba było wysiłków tego samego rzędu. Źródła majestatu są bliskie źródłom prestiżu. Nie zostały one przy tym odkryte później. Dla krytyki ortodoksyjnej prestiż Syna Niebios wynika z przestrzegania etykiety konfucjańskiej, utożsamianej z wiedzą szczęśliwych czasów początków cywilizacji, zaś sława, o którą zabiegali mocarze, jest rezultatem złudnych ambicji, zrodzonych z dekadenckich spekulacji taoistycznych. Te twierdzenia nie są pozbawione ziarna prawdy, jeżeli się z nich wyeliminuje wszystko to, co stanowi ocenę wartości, i wszystko, co przesądza o porządku historycznym. Praktyki i teorie, z których władcy czerpią konstytutywne elementy majestatu cesarskiego, nie są wcale niedawnymi przesądami i dopiero po ukształtowaniu się ortodoksyjnej szkoły konfucjańskiej mogły one zostać uznane za specyficznie taoistyczne. Ts'in Szy huang-ti jest uważany za wroga *lettrés*, lecz nie można powiedzieć tego samego o cesarzu Wu, który we wszystkim był eklektykiem i patronował synkretyzmowi religijnemu. W każdym razie Kao-tsu, bohater narodowy i heros ludowy, nie starał się wcale być Synem Niebios wedle definicji ortodoksyjnej. Jeżeli temu szczęśliwemu łowcy przygód udało się zrobić karierę jako cesarzowi, to dlatego, że umiał on wyzyskać kierunek mistyczny, który był masowym i głębokim prądem. Sugestywną wskazówką jest to, że był on naznaczony siedemdziesięcioma dwoma czarnymi znamionami na lewym udzie: siedemdziesiąt dwa to liczba typowa dla stowarzyszeń.[40] Faktem jeszcze bardziej znamiennym jest to, że historia każe wyznać Kao-tsu, iż większość sukcesów zawdzięczał on swemu bliskiemu doradcy Czang Liangowi [41] (ten zaś miał później zostać uznany za jednego z pierwszych patronów sekt taoistycznych).[42] Kierując najpierw polityką Kao-tsu, a następnie polityką cesarzowej Lü, opierając się przy okazji na autorytecie boskich starców [43], Czang Liang umiał uniknąć niełaski zagrażającej zawsze zbyt szczęśliwym faworytom. W odpowiednim czasie wycofał się i poświęcił się sztuce ćwiczenia się w osiągnięciu długowieczności. Sy-ma Ts'ien zapewnia, że należał on do ascetycznej szkoły nieśmiertelnego Cz'y-sung-tsy.[44] Wedle powiedzenia Kao-tsu, Czang Liang umiał „układać plany w głębi namiotu i odnosić zwycięstwo z odległości tysiąca *li*".[45] Tak właśnie przejawia się wszechmoc majestatu. Cesarzowi udaje się zostać autokratycznym władcą, gdy (jak asceta) żyje we wspaniałym odosobnieniu — potęgując w sobie siłę

życia, którą posiada w stopniu zapewniającym osiągnięcie nieśmiertelności, będącej cechą duchów i znakiem nieograniczonej władzy — i wykonując tę władzę nigdy jej nikomu nie udziela, lecz działa przez wywieranie wpływu, który kieruje w całości czynami wszystkich ludzi i całego wszechświata.

Ts'in Szy huang-ti jako pierwszy przyjął dla określenia siebie termin (*cz'en*), sugerujący — wedle twierdzeń komentatorów — że działa on niewidzialnie i tak, że nie słychać jego głosu.[46] Nieco później pod wpływem rad pewnego czarownika, mistrza z Lu, przy pomocy którego chciał ściągnąć duchy, zdecydował się on pędzić żywot w nie znanym żadnemu z poddanych miejscu, aby nic co nieczyste nie mogło go skalać.[47] Krążył po pałacu, który będąc bardziej adekwatnym niż Ming-t'ang wyobrażeniem świata, zawierał niewątpliwie tyle komnat, ile rok ma dni. Ci, którzy zdradzili tajemnicę miejsca jego pobytu, byli karani śmiercią; śmiercią karano także i tych, których podejrzewano o zdradę tajemnicy jego słów. W odległości stu *li* od jego pałacu wszystkie dojścia były ogrodzone murem i kryte dachem. Władca, przestając poddawać różne kwestie dyskusji decydował o wszystkim sam w swym otoczonym murem pałacu. Odtąd też uczyniwszy wszystko co konieczne, by wejść w bezpośredni kontakt z „Prawdziwymi Ludźmi", którymi są duchy, począł określać siebie wyrażeniem „Prawdziwy Człowiek", a nie wyrazem *cz'en*.[48] Podobnie też jego syn, Er Szy huang-ti, aby uniknąć wysłuchiwania „złych przemówień" i by nie „pokazywać swej niedoskonałości", postanowił pozostawać w zamknięciu swych prywatnych apartamentów. Nie wychodził z nich nigdy.[49] Jego ojciec nie wahał się przed wyruszeniem na inspekcje, choć czynił to *incognito*, gdy nocą chodził po stolicy [50], lub gdy w zamkniętym wozie krążył po cesarstwie, a robił to tak znakomicie, że gdy zmarł, nikt z jego orszaku nie zdawał sobie z tego sprawy.[51]

Władca — autokrata chroniony w swym hermetycznym zamknięciu od kalających go kontaktów, a także od wszelkiego rozproszenia energii — jest, jeżeli tak można powiedzieć, konkrecją wszechświata, zawierającą w wielkim łonie tego wszechświata całą serię zamkniętych w nim wszechświatów. Te zaś zagęszczają się w miarę zbliżania się do tego, który wszystkim rządzi. Jego pałac jest mikrokosmosem, gdzie sztuka architektów, przedstawiając we wspaniałych zmniejszeniach Drogę Mleczną i triumfalny most na niej, dała władcy świata niebiańską energię, która winna go przenikać.[52] Wóz cesarski i cesarskie szaty są także zrobione z esencji świata. Kwadratowa skrzynia wozu jest tożsama z Ziemią, jego okrągły daszek jest równy Niebu, najpotężniejsze konstelacje wyobrażono na sztandarach, a dzięki doborowi znaków (słońce, księżyc, konstelacje, piorun itd.) znajdujących się na jego szatach, Jedyny Człowiek jest w bezpośrednim kontakcie z najbardziej skutecznymi siłami dobroczynnymi.

Cesarz Wu nie poddał się wcale życiu w odosobnieniu na wzór władców z dynastii Ts'in, lecz ponosił wielkie wydatki, by uczynić ze swego pałacu wspaniałą koncentrację wszechświata.[53] Wszystkie zwierzęta powietrza, wody i ziemi stłoczone były w jego basenach i parkach. Żadnej z esencji nie zabrakło w jego ogrodzie botanicznym. Widać było, jak fale jezior w parku rozbijają się o odległe ziemie, w których widziano tajemnicze wyspy nieśmiertelnych. Siedzące na wysokich kolumnach brązowe duchy zbierały dla niego najczystszą rosę tam, gdzie nie sięga pył świata. On sam mógł, idąc drogą w kształcie podwójnej spirali, wejść na szczyt wieży, skąd panował nad całym wszechświatem, ponieważ wzrok jego gubił się w pozaziemskim ogromie. Prestiż jego broni umożliwił mu zdobycie Niebiańskiego Konia, wydzielającego szkarłatny pot.[54] Ulegając jego sile przyciągania przybyło do niego stadko sześciu całkiem czerwonych gęsi.[55] Wszystko to pozwalało oczekiwać rychłego przybycia smoka, który uniesie cesarza poza K'unlun w Niebo.[56] Niewiele znaczyło, że święte trójnogi Synów Niebios znikły i nie można ich było wydobyć z rzeki, w której stały się niewidzialne. Głosząc sławę cesarza Wu, jeden magiczny trójnóg wydobył się sam z głębi ziemi, gdy w górze nad nim, na niebie, żółta chmura utworzyła baldachim.[57] Podobnie jak Huang-ti, Żółty Władca, po „znalezieniu łodyg magicznego krwawnika drogocennego trójnoga" ujrzał przybywającego po niego Smoka ze zwisającą brodą, na którym — wraz ze swymi żonami i wiernymi towarzyszami (siedemdziesiąt osób) — został on porwany do Niebios, tak i cesarz Wu był gotów do apoteozy, a nawet ją już rozpoczął dzięki odpowiedniemu dla autokraty ascetyzmowi. „Ach! Jeżeli rzeczywiście mogę stać się podobnym do Huang-tiego, opuszczenie mych kobiet i mych dzieci byłoby dla mnie łatwiejsze niż zrzucenie obuwia z nóg!" [58]

Żadne wyrzeczenie nie jest zbyt wielkie dla kogoś, kto pragnie czystej potęgi. Cesarz opróżnił skarbiec, aby czarownik Szao-weng — traktowany nie jako poddany, lecz jako gość — mógł zbudować dla niego wozy, w których byłyby wcielone zwycięskie emanacje i które odpędzają złe duchy, a także aby mógł wznieść tarasy, na których można przebywać pośród wszystkich boskich sił, wyobrażonych — podobnie jak Ziemia i Niebiosa — malowidłami.[59] Wstrzymywał się od picia i jedzenia, żył dokonując oczyszczeń, by móc się zjawić jako gość w pałacu długowieczności. Tam czarownica Księżniczki Duchów przywoływała bogów, których przybycie powodowało straszliwy wiatr i których słowa zapisywano, by stanowić mogły zbiór „Pisanego Prawa".[60] Wydał swoją najstarszą córkę, wyposażoną w wiano dziesięciu tysięcy funtów złota, za maga Luan Ta, który był eunuchem. Kazał mu przez posłańca ubranego w pióra zanieść pieczęć z nefrytu. Posłańca tego ubrany w pióra Luan Ta przyjął w postawie pana, stojąc na ściółce z oczyszczających ziół. Na pieczęci był tytuł „Pan Drogi

Mlecznej", gdyż cesarz miał nadzieję, że eunuch wprowadzi go do bogów niebiańskich.[61] Ts'in Szy huang-ti wysyłał swego czasu setkami na Morze Wschodnie, jako daninę Nieśmiertelnym, pary czystych dziewcząt i chłopców. Podobnie cesarz Wu, który także podejmował wysiłki, by „patrząc w dal" osiągnąć Wyspy Szczęśliwości i Święte Góry [62], kazał na szczycie wysokiego tarasu „stykającego się z Niebem" tańczyć parom dorastających chłopców i dziewcząt, którzy mieli uwieść bogów w czasie, gdy wzniesione w powietrze pochodnie wyobrażały deszcz gwiazd.[63] Dzięki tym czynom udało mu się spowodować ukazanie się przynoszących szczęście komet i gwiazd wielkich, jak dynie.[64] Dlatego też, gdy składał ofiarę T'ai-i (Najwyższej Jedności), jego zaklinacze mogli głosić: „Gwiazda cnoty w dali jaśnieje blaskiem! [...] Gwiazda Długowieczności [...] oświeca nas swym głębokim blaskiem!" [65]

I rzeczywiście (mimo, że Pierwszemu Cesarzowi nigdy się nie udało odnaleźć owej rozgałęzionej bedłki, rośliny *czy*, z której można przyrządzić cudowny lek [66], i mimo że on sam na próżno kazał jej dotąd szukać dziesięciu tysiącom czarowników),[67] w r. 109 w obrębie murów pałacu cesarza Wu — i to dokładnie w sali, w której władca odbywał praktyki oczyszczające — pojawiła się właśnie bedłka, owa konkrecja nieśmiertelnej wszechmocy, a pojawiła się ona spontanicznie i w pełni swej doskonałości, gdyż miała dosłownie dziewięć łodyg.[68] W tym samym czasie na wieży stykającej się z dziewięciopiętrowymi Niebiosami ukazała się boska poświata. Ponieważ jednak trzeba płacić za szczęśliwość natychmiast, więc gdy cesarz uczynił dzięki sztuce swych nauczycieli nieśmiertelności krok ku Duchom, złożył ich w ofierze, wydając kolejno na śmierć Szao-wenga, którego niegdyś mianował Marszałkiem Uczonej Doskonałości, a następnie swego zięcia Luan Ta, poprzednio wyniesionego do godności Marszałka Pięciu Pożytków.[69]

Los umiłowanego maga różni się od losu najbliższego wasala tylko tym, że kres udzielonych mu łask nie zależy od dat rytualnych, lecz od woli Pana. Zanim jednak na maga zacznie się zrzucać wszelką odpowiedzialność za nieszczęście, ów twórca nieśmiertelności umie ściągnąć na osobę cesarza łaski wspanialsze i większe niż te, jakie władca może zdobyć, gdy na czele swych wasali przewodniczy tradycyjnym ceremoniom kultowym. Dzięki receptom swych magów cesarz staje się sam duchem, to jest realizuje w sobie w maksymalnym stopniu wszystkie możliwości dostępne istocie ludzkiej. Staje się Wielkim Człowiekiem, *ta-żen*, którego życie jest w każdej chwili apoteozą.[70] Jego substancja — wysubtelniona przez wprawianie się w praktykach uzyskania długowieczności — eteryzuje się tak dalece, że wyzyskując wszelkie metody lewitacji może on krążyć nie tylko na drogach ludzkich i drogach świętych miejsc, lecz także w realnym świecie duchów. Odbywa tam długie wycieczki (*jüan-jou*), wzy-

wając do siebie Hrabiego Wiatru, Pana Deszczu, Władcę Pioruna, Boga Rzeki i beatyfikowanych ascetów, z którymi swawoli u samych źródeł życia, w tej rzece, która jest Drogą Mleczną, nawiedzając razem z Si-wang-mu (Bestia Śmierci i Patronka Nieśmiertelności) Wróżki bez skazy (*jü-nü*) i pukając — gdy mu tylko na to przyjdzie ochota — do drzwi Najwyższego Władcy. Byłoby z pewnością niedyskretne zadawać sobie pytanie, czy cesarze rzeczywiście próbowali — jak asceci — upojeń magicznych swawoli, czy raczej słuchali jedynie, jak opiewają je poeci, którzy mieli obowiązek dostarczania dworowi oficjalnych kantat, czy też oglądali operowe przedstawienia tych apoteoz, w których występował cały tłum żonglerów i tancerek. Istotne jest to, że karmiona mistycznymi mrzonkami i sławiona przez sztukę władza autokratycznego cesarza staje się tożsama z władzą, którą stara się osiągnąć asceta. Ts'in Szy huang-ti chciał stać się podobnym do Prawdziwych Ludzi, którzy „wkraczają do wody, lecz nie są zamoczeni, wchodzą w ogień, lecz nie płoną i wznoszą się w górę na chmurach i oparach".[71] Taki jest bowiem w gruncie rzeczy wstępny program, takie są pierwsze próby mocy, do której osiągnięcia zmierza taoistyczny asceta, dziedzic antycznego szamanizmu. Głównym celem jest „stać się wiecznym jak Niebo i Ziemia".[72] Cel ten jest osiągnięty, gdy asceta czuje, że utożsamił swą wolę z Ładem Powszechnym. Wówczas posiadł on władzę totalną i nieograniczoną, która nie ma innych podstaw prócz jego własnej woli i która pozwala mu — na przykład — gdyby tego zapragnął, dowolnie zmieniać porządek pór roku.[73] Lecz władca — podobnie jak i asceta — jest panem wszechświata tylko dlatego, że jest panem samego siebie. Nie może on ulegać kaprysom, jeżeli chce pozostać czystą mocą.

Toteż panuje nie wtrącając się samowolnie; rządzi nie wdając się w sprawy administracji, pozwala działać, co jednak wcale nie znaczy, że nie rozkazuje. Przeciwnie, rozkazuje wszystkim i to w najdrobniejszych szczegółach, lecz nie używa nigdy swej władzy w żadnym jednostkowym akcie. Dopóki jego wola pozostaje w zgodzie z Ładem Powszechnym, na skutek natychmiastowego działania jego nieodpartej mocy czyny wszystkich istot zgadzają się również, jak kaprys senny, z najmniejszymi poruszeniami jego głębokiego pragnienia. Nie zapewnia on posłuszeństwa wobec siebie za pośrednictwem podwładnych czy też poprzez zarządzenia. Wystarczy, by był Człowiekiem Wielkim, Człowiekiem Prawdziwym, a moc, która jest w nim, skoncentrowana w stanie czystym, przesądza delikatnym prądem wpływów o pełnej zbieżności pragnień i czynów. Wola cesarza podtrzymuje całe cesarstwo, a cesarstwo i świat istnieją jedynie po to, by głosić chwałę autokraty.

DOKTRYNA KONSTYTUCYJNA

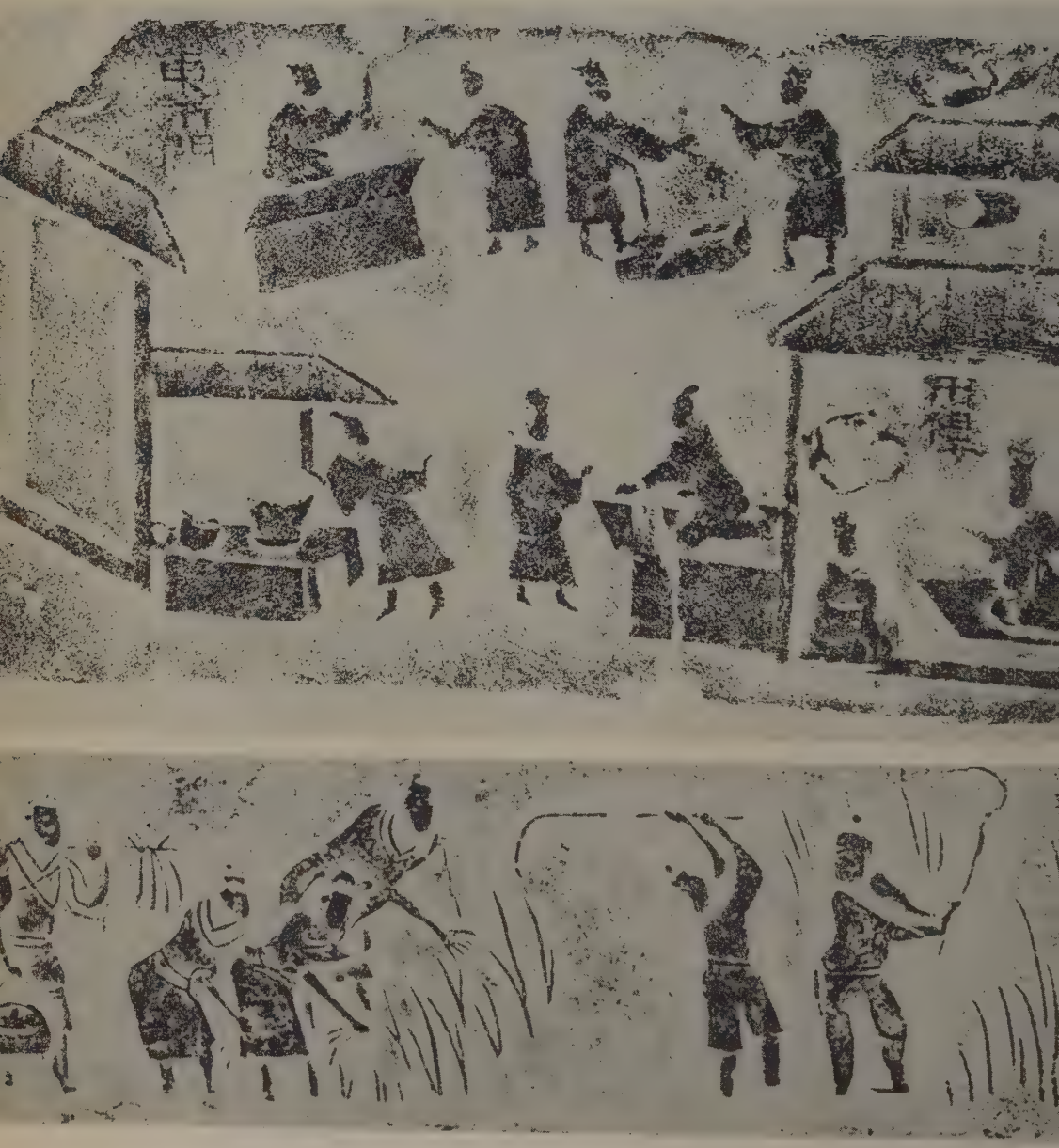
Jako Syn Niebios cesarz jest wyposażony w pewien prestiż, który, gdy chodzi o wykonywanie władzy, zawiera jednak pewien element słabości. Tradycyjny kult sprawia, iż cesarz jest traktowany jako człowieczy reprezentant Niebios, lecz w czasie wszystkich uroczystości, kiedy to musi on odnawiać swój prestiż, musi odbywając komunię dzielić się nim ze swymi wiernymi. Jako suzeren stojący na szczycie hierarchii może spowodować rozprzestrzenienie swego autorytetu, lecz uczynić to może jedynie pod groźnym warunkiem udzielenia komuś samej podstawy swej władzy, gdyż wszelkie *imperium*, nawet gdy bywa tylko komuś udzielone, nadal pozostaje całkowite. Tak więc może odtąd istnieć hierarchia (mniej lub więcej zmienna), lecz nie administracja ani państwo. Z drugiej zaś strony autokrata jawi się rzeczywiście jako władca, gdyż dzięki swej władzy magicznej i mistycznej jest on utożsamiany z Niebiańskim Władcą lub raczej jest podstawiany za niego, i to tak dalece, że ten ostatni staje się jedynie projekcją w świat idealny rzeczywistego Pana Wszechświata. Wprawdzie z jednej strony władza, w którą w ten sposób wyposażono władcę, nie może ulec najmniejszemu ubytkowi, jednakże z drugiej strony staje się ona nieprzekazywalna, gdyż jest jednocześnie całkowicie osobista i wszechobejmująca. Cesarza nic już nie wiąże z jego poddanymi ani z jego domeną. Wszystko jest prochem w obliczu jego majestatu. O ile jednak odtąd żaden feudał nie może posiąść władzy, która mogłaby przeciwstawić się władzy cesarskiej, o tyle każdy szczęśliwy przywódca sekty mistycznej może się stać równym władcy. Ponad cesarstwem stoi autokrata. Nie ma więc wcale miejsca dla administracji państwowej. Nie ma w ogóle państwa.

Posługując się pojęciem majestatu, a zarazem fałszując doktrynę mistyczną, legiści próbowali w wieku tyranii wprowadzić pewną ideę państwa. W zakres władzy suzerena — jako zwierzchnika wojny i pokoju — włączona była rozległa władza sądownicza. Z drugiej zaś strony na ziemiach nowych, zdobytych przez podbój ziem barbarzyńców lub podbój przyrody, ziemiach, które wymykały się zwyczajom feudalnym i stanowiły prywatną domenę, tyrani — narzucając wedle swej woli zarządzenia — stawali się również prawodawcami. Zatrudniani przez tyranów prawnicy — usprawiedliwiając pragnienia zdobywcy jego rolą cywilizatora — wypracowali pewną teorię Księcia, rozumianego już nie jako gwaranta zwyczajowych praw, których przestrzeganie zapewnia pokój, lecz jako wolnego autora praw stwarzających cywilizację pojętą jako całość.[74] W świecie, w którym żyli legiści i w którym prócz ducha wojennego panowało także zamiłowanie do nowości, władza książęca wyrażała się — jak się zdaje — przede wszystkim ogłoszeniem kodeksu karnego, przy

70. Witające się kobiety. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han.

71. Na rynku. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.

72. Żniwa. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han.



czym idea prawa przeciwstawiała się ściśle idei zwyczaju i łączyła się z przekonaniem, że cywilizację narzuca się siłą. Kodeks był uważany za podstawę organizacji administracyjnej, której głównym celem była naprawa obyczajów za pomocą kar. Gdy legiści ustanawiali kary, by przez to wytyczyć cele, sądzili, że tłumią w ten sposób zamach na funkcję cywilizatorską, którą wedle nich stanowił majestat księcia.

W tym samym duchu Pierwszy Cesarz administrował cesarstwem. Traktowano go jako tyrana zarówno dlatego, że chciał „uciskać lud" za pomocą magii, jak i dlatego, że wprowadzał w życie zasady legistów, pierwszych sług prawa państwowego. W większości swych inskrypcji Ts'in Szy huang-ti chwali się, że zreformował obyczaje za pomocą praw: „... wykonując z czujnością swą władzę — uczynił prawa jasnymi i określił je. — Jego poddani stojący niżej udoskonalili się i polepszyli się." (r. 219). „Poprawił i ulepszył dziwne obyczaje [...], usunął błędy, ustalił to, co należało czynić." (r. 219). „Ująwszy w swe ręce rządy mędrzec z Ts'in — Pierwszy określił kary i nazwy. — [...] Każda rzecz ma nazwę, która jest jej właściwa [...] — Jego wielkie rządy oczyściły obyczaje [...] — Wszyscy zgadzają się z jego miarami i jego zasadami [...] — Ludzie znajdują radość w jednolitych regułach. — Są szczęśliwi z zachowania powszechnego pokoju — Potomni z szacunkiem przyjmą jego prawa!" (r. 211).[75]

Po upadku Ts'inów Hanowie korzystali w tym samym stopniu co ich poprzednicy z usług prawników, lecz starali się odrzucić ich teorie. „Gdy Hanowie zatriumfowali, znieśli okrutne rządy Ts'inów. Ograniczyli prawa i zarządzenia. Rozpowszechnili swe dobrodziejstwa i współczucia." [76] Jeden z pierwszych dekretów cesarza Wena (r. 179) przyjmuje korzyść płynącą z praw, lecz stawia im podwójne zadanie: mają niewątpliwie za cel „powstrzymywanie złych", lecz winny także „zachęcać dobrych". Wkrótce potem (r. 178), nie wspominając już o sankcjach negatywnych, cesarz oświadczy, że Niebiosa ustanowiły książąt „dla pożytku ludu" i aby „żywili go i rządzili nim".[77] To odwrócenie doktryny rządowej ujawnia klęskę teorii legistów i ukazuje przyczyny tej klęski. Mieszając praktykę administracyjną ze zwykłym badaniem przypadków majestatu, doprowadzili oni do tego, że prawo poczęło opierać się na samowoli despoty. Otóż zarówno prestiż Syna Niebios, który zakłada przestrzeganie zwyczajowych praktyk, jak i majestat autokraty, który wyklucza wszelką możliwość kaprysu, były nie do pogodzenia z teorią samowoli władcy. Hanowie musieli więc poza ideą państwa identyfikowanego z wszechwładną wolą despoty poszukiwać uzasadnienia interwencji, której wymaga najbardziej nawet prymitywna z technik administracyjnych.

Wydobyła ich z kłopotu teoria synkretyczna (która była przede wszystkim dziełem *lettrés*). Jako podstawową zasadę przyjmowała ona, że wpływ Niebios i wpływ cesarza na lud odbywają się równolegle, przy czym oba

te działania są dobroczynne; pierwsze utrzymuje ład świata, zaś drugie utrzymuje ład społeczny. W tej koncepcji nie brak bynajmniej idei majestatu władcy, lecz jest ona przeniesiona: przechodzi z planu mistycznego w plan moralny. Jako źródło wszelkiej energii moralnej (już nie mistycznej) cesarz ustala (zawsze dzięki natychmiastowemu skutkowi nieodpartej mocy) powszechne właściwe postępowanie, któremu ściśle towarzyszy właściwy ład fizyczny.[78] W tym kolegium rządzącym, które stanowią Cesarz i Niebiosa, te ostatnie mają jedynie podrzędną rolę. W rzeczywistości bowiem majestat cesarski pozostaje pierwszą siłą. Dla uratowania religijnej godności Niebios przyjmowano — przynajmniej w retoryce konstytucyjnej — że klęska naturalna jest czymś w rodzaju „nagany" wyrażonej przez najwyższe bóstwo. W rzeczywistości jednak nic nie może zachwiać ładem wszechświata, a Niebo pozostaje bierne dopóty, dopóki władca jest w stanie panować nad ładem moralnym. Oto co pozostało z elementów mistycznych w koncepcji, która jawi się jako czysta teoria moralności.

Zajmując „miejsce zaufanego ponad tłumami, ponad książętami i królami" cesarz winien być cnotliwy, gdyż bez tego jego administracja nie jest ani sprawiedliwa, ani dobroczynna. Jest on odpowiedzialny za szczęście swych poddanych i w zasadzie jest jedynym odpowiedzialnym za nie. Majestat cesarski jest ograniczony od momentu, gdy nie traktuje się go jako majestatu natury mistycznej i w konsekwencji nieuwarunkowanej, a utożsamia się go z ośrodkiem promieniowania moralnego. Nie usprawiedliwia oczywiście ani despotycznej dominacji, ani nawet żadnego używania władzy skierowanego na cele osobiste. Cesarz Wu był opanowany mistycznymi ambicjami, gdy posłużył się ofiarą *feng* dla sformułowania modlitwy o wszechwładzę. Ta modlitwa była tajemna, to jest w sposób zasadniczy osobista (*sy*). Sądzi się, że cesarz prosił nieśmiertelnych o pełną władzę i że jego towarzysz zmarł wkrótce po złożeniu ofiary; stało się tak za sprawą władcy, który potrafił przenieść na niego swe własne zagrożenie nieszczęściami. Lecz T'angowie (w 725 r. n.e.) nie chcieli już, by modlitwa ofiary *feng* miała charakter tajemny. Ceremonia została dokonana „wyłącznie w celu błagania o szczęście dla ludu".[79] A cesarz Wen (w r. 167) ogłosił zasadę:

> Wedle tego, co ja wiem o Drodze Niebiańskiej (*t'ien-tao*), klęski są wynikiem złych czynów, a szczęście jest następstwem cnoty. Błędy wszystkich urzędników muszą mieć swą przyczynę we mnie samym. Otóż gdy urzędnicy odmawiają tajemne modły, przekazując w ten sposób odpowiedzialność za klęski na podwładnych, jest oczywiste, że to ja sam nie posiadam wcale cnoty.[80]

Toteż zniósł on stanowisko tajemnego zaklinacza. Zauważmy jednak, że w r. 178 użył bardziej giętkiej formuły: „Gdy zachwiany jest ład w cesarstwie (zależy to) ode mnie tylko, Człowieka Jedynego i, b y ć m o ż e,

od dwóch lub trzech osób, które trzymają w ręku administrację i są jak moje nogi i me ramiona."[81] Ponieważ wedle praktyki czasów feudalnych ministrowie są nogami i ramionami księcia i ponieważ — jak grupa braci — tworzą oni wraz ze swym panem jedno ciało, mogą być podstawieni zamiast niego, by oddalić nieszczęścia. Cesarz Wen rezerwował więc sobie możliwość przekazania ekspiacji, lecz zamierzał ograniczyć stosowanie kar jedynie do głównych przywódców administracji cesarskiej. Jednakże, nawet w przypadku wysokich urzędników, przyjęto zasadę, że skazanie, dostarczywszy cesarzowi okazji do wyznania braku cnoty, winno zostać zmazane przez przebaczenie, w którym przejawia się w całym swym majestacie dobroczynność cesarska.[82] Tak więc system okresowych promocji i amnestii zastąpił przyjęty przez Ts'inów system represji. Amnestiom towarzyszyły nadania głowom rodzin wyższych stopni w hierarchii, a matki rodów otrzymywały przy tej okazji podarunki w postaci win i mięsa wołu.[83] Wedle konstytucyjnej teorii rządzenia przez dobroczynność cesarz wykonuje swą władzę, przedstawiając ją jako źródło powszechnej pomocy i uszlachetniania.

Na tej samej zasadzie opiera się ogranizacja administracji. W dekrecie z r. 178 cesarz Wen, oddaliwszy wpierw dzięki ukorzeniu się i wyznaniu braku cnoty nieszczęście zapowiedziane przez zaćmienia słońca, rozkazał wszystkim „rozważenie błędów, które mógł on popełnić, niedoskonałości jego wiedzy, jego poglądów, jego myśli" i „wyraźne doniesienie mu o tym".[84] W tym samym roku, głosząc znowu znaczenie prawa do krytyki, zniósł prawo karzące za „słowa nierozważne". Zezwolić na swobodę krytyki to tyle, co nie dopuścić, by „lud złorzeczył cesarzowi i łączył się (w sprzysiężeniach)". Prócz osiągnięcia tego podstawowego, choć negatywnego skutku, władca zamierza „zezwalając każdemu na odkrycie dna swoich uczuć" kazać przybyć z najdalszego zakątka cesarstwa „ludziom wysokiej cnoty", to jest urzędnikom uprawiającym moralność szczerości. „Poleećie mi (ludzi) mądrych i dobrych, prawych i właściwie postępujących, zdolnych do mówienia nieskazitelnie i do pójścia aż do końca w swych napomnieniach."[85] Podobnie jak wasal, urzędnik jest bardziej doradcą niż wykonawcą. Główną funkcją cesarza — a poniżej niego funkcją wszystkich jego pomocników — jest rozbudzanie powołania nieskazitelnych doradców. (Wspomniano już, że legiści i specjaliści od spraw fiskalnych wykonując swe powinności otrzymywali honorowy tytuł „nieskazitelnych przewodników".)[86] Korpus urzędniczy pojmuje się jako ten, który reprezentuje świadomość cesarstwa. Dokładniej mówiąc, jest on projekcją świadomości cesarza. Jest on moralnie wart tyle, ile wart jest Jedyny Człowiek, gdyż suma szczerości, jaką znaleźć można w kraju, równa jest wadze szczerości cesarskiej. Skuteczność, jaką władca dysponuje z racji swego majestatu pojętego jako energia moralna, przenika lud

ulepszywszy wpierw korpus administratorów, których rekrutuje się dzięki zwykłemu przyciąganiu.

Odtąd funkcje administracji i funkcje władcy wydają się ograniczone do dzieła nauczania. Cnota cesarska zachowuje w swej esencji wartość siły budującej, a czasem okazuje się, że władca przystępuje do tego dzieła na sposób ascety. Słyszymy na przykład, jak cesarz Wen (w r. 162) wykrzykuje: „Wstaję o świcie, kładę się spać dopiero nocą! Poświęcam wszystkie me siły cesarstwu! Martwię się, cierpię dla ludu!" [87] Lecz te okrzyki ekspiacyjne wydaje on w czasie Rady i publikuje je w dekrecie, podczas gdy pokuta cesarska, jeżeli miałaby być podobna do pokuty wielkiego ascety, winna dla pełnej skuteczności pozostać milcząca. Jest tak dlatego, że pod wpływem *lettrés*, owych dziedziców tradycji feudalnych (nawet jeżeli wyzyskują oni tradycję mistyczną), dzieło budowania przekształca się po prostu w dzieło wychowywania. Cesarz nie jest już panem, który przemienia rzeczy i istoty nie udzielając nikomu swej cudownej recepty. Na wzór doradców państwowych, którzy starają się teraz usunąć z dworu cesarskiego faworytów — specjalistów od tajemnych porad, bierze on na siebie rolę mistrza głoszącego nauki.[88] Posiadając tę samą skuteczność kazanie cesarskie zastępuje teraz receptę mistyczną. Nie ma już problemu wyposażenia państwa w prawo rozkazywania lub pojmowania władzy książęcej jako przymusu. Cesarz, jak tylko może, powstrzymuje się od ustanawiania praw. Dzięki aktom dobroczynności zabiega on o obalenie przepisów prawnych lub też znosi skutki tych przepisów przez częste amnestie. Zamiast ustanawiać odpowiednie przepisy, wychowuje, a jego urzędnicy upominają, zamiast rozkazywać. Cała administracja staje się czymś w rodzaju kolegium nauczającego. Baczy ona, by nie sprawić najmniejszego wrażenia, iż wywiera przymus. Zdaje się oczekiwać wszystkiego jedynie dzięki skutkom uszlachetniającej dyscypliny. Za swój jedyny cel uważa promowanie wszystkich poddanych cesarza do godności ludzi uczciwych (*kün-tsy*), która to godność była niegdyś wyłącznym przywilejem szlachty. Zarówno lennik jak i władca nauczają swych bezpośrednich poddanych sztuki szlachetnego życia. Syn Niebios staje się władcą, gdy za cel stawia sobie uszlachetnianie swego ludu za pomocą propagandy moralizatorskiej — to jest, odkąd przyjmuje on, że rolą administracji jest rozpowszechnianie dawnego ideału kultury, i odkąd za podstawową funkcję państwa uważa dokonanie dzieła cywilizacji, rozumianego wyłącznie w sensie moralnym.

PRZYPISY

[1] Por. BEFEO, 1924, s. 496, gdzie podano następujące sformułowanie Hu Szy: „*La dynastie des Han est une époque où l'on fabriqua des livres apocryphes, où l'on chercha à réformer les institutions en invoquant l'Antiquité.*"

[2] *Szy-king*, L, s. 281, 284 i 555. *Mu-t'ien-tsy-czuan*, SMT, I, s. 251, oraz 277.
[3] Granet, *Danses et légendes...*, s. 109 i nn.; *Czou-li*, Biot, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, t. II, s. 182.
[4] SMT, IV, s. 56 i nn.
[5] *Tso-czuan*, C, I, s. 427.
[6] Ibid., I, s. 409.
[7] SMT, IV, s. 303, oraz 305.
[8] Granet, op. cit., s. 111 i nn.
[9] Por. s. 216 i nn.
[10] Granet, op. cit., s. 149, oraz 345 i nn.
[11] Ibid., s. 338.
[12] *Szy-king*, C, s. 424.
[13] SMT, IV, s. 56; Granet, op. cit., s. 101 i nn.
[14] SMT, II, s. 33; Granet, op. cit., s. 147.
[15] Granet, op. cit., s. 116 i nn.
[16] Granet, op. cit., s. 116, przyp. 2, oraz *La religion des Chinois*, s. 52 i nn.
[17] SMT, V, s. 472 i nn.
[18] Por. s. 192 i 247.
[19] Por. s. 29 i 30.
[20] *Li-ki*, C, I, s. 341; Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 164 i nn.
[21] SMT, II s. 325.
[22] SMT, III, s. 474, 475 i 614.
[23] Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 524.
[24] Ibid., s. 521.
[25] Por. s. 130.
[26] Chavannes, op. cit., s. 184 i 185.
[27] SMT, III, s. 431, oraz II, s. 219.
[28] SMT, Wstęp, s. CXVIII; *Ts'ien Han-szu*, 55.
[29] SMT, III, s. 504; *Ts'ien Han-szu*, 55.
[30] Por. s. 205 i nn.
[31] SMT, III, s. 475, oraz 476, przyp. 3.
[32] *Ts'ien Han-szu*, 55.
[33] Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 184, 200 i 207.
[34] SMT, III, s. 477.
[35] SMT, III, s. 486—491.
[36] SMT, III, s. 502 i 510.
[37] SMT, III, s. 515.
[38] SMT, III, s. 331.
[39] SMT, III, s. 596.
[40] SMT, II, s. 325.
[41] SMT, II, s. 383 i 378.
[42] Imbault-Huart, *La légende des premiers papes taoïstes* (1884), oraz Ojciec L. Wieger, *Textes historiques* (1902), s. 917 i 1658.
[43] SMT, 55, oraz *Ts'ien Han-szu*, 40.
[44] SMT, II, s. 55.
[45] SMT, II, s. 383.
[46] SMT, II, s. 127 i 206.
[47] SMT, II, s. 164.
[48] SMT, II, s. 178—180.
[49] SMT, II, s. 207.

[50] SMT, II, s. 163.
[51] SMT, II, s. 192.
[52] SMT, II, s. 175 i 243.
[53] Pan Ku, *Fu o dwóch stolicach*, cz. I.
[54] SMT, III, s. 620.
[55] SMT, III, s. 628.
[56] SMT, II, s. 621.
[57] SMT, III, s. 483 i 482.
[58] SMT, III, s. 489.
[59] SMT, III, s. 470.
[60] SMT, III, s. 472 i nn.
[61] SMT, III, s. 478 i nn.
[62] SMT, III, s. 504.
[63] *San-fu huang-t'u*, 5, oraz SMT, III, s. 458.
[64] SMT, III, s. 505.
[65] SMT, III, s. 505—506.
[66] SMT, II, s. 180.
[67] SMT, III, s. 506.
[68] SMT, III, s. 508; Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, s. 418.
[69] SMT, III, s. 471, oraz Wstęp s. XCV.
[70] *Ta-żen*, poemat Sy-ma Siang-żu w SMT, 117.
[71] SMT, II, s. 177.
[72] Ibidem.
[73] Granet, *La religion des Chinois*, s. 143. Ograniczam się tutaj do podania tylko wyników badań nad ideą majestatu. Ich uzasadnienie mam zamiar podać w przygotowywanym dziele pt. *Le Roi boit.*
[74] Głównym z tych teoretyków jest Han-fei-tsy (zm. w 233 r. p.n.e.).
[75] SMT, II, s. 185—188.
[76] SMT, II, s. 445.
[77] SMT, II, s. 461.
[78] Teoria ta stanowiła myśl przewodnią autorów z epoki Han rekonstruujących historię starożytności (por. Księga I części pierwszej). Myśl ta natchnęła w szczególności słynny rozdział *Szu-kingu* pt. *Hung-fan* (SMT, IV, s. 218 i nn.). Niektórzy sinologowie cofają te idee aż do epoki Czou (Maspero, *La Chine antique*, s. 437).
[79] Chavannes, *Le T'ai chan*, s. 19 i 224.
[80] SMT, II, s. 473 i 478.
[81] SMT, II, s. 462.
[82] SMT, II, s. 471.
[83] SMT, II, s. 458. Amnestie uzupełniane są zniesieniem podatków (Ibid., s. 477) oraz rozdzielaniem ziarna ze spichlerzy cesarskich (Ibid., s. 485).
[84] SMT, II, s. 462.
[85] SMT, II, s. 465.
[86] SMT, III, s. 558.
[87] SMT, II, s. 482.
[88] Ustanowienie korpusu „Uczonych o Rozległej Wiedzy dla Pięciu Ksiąg Kanonicznych" w r. 136 (SMT, Wstęp, s. XCIII).

Rozdział II

PRZEOBRAŻENIA SPOŁECZEŃSTWA

Około początków naszej ery społeczeństwo chińskie przeszło głębokie przemiany. Rozróżnienie szlachty i nie-szlachty, ludzi dobra i ludzi małych traci wszelkie znaczenie. Przeciwstawienie bogatych i biednych staje się główną podstawą klasyfikacji. — Epoka tyranii uchodzić poczyna za wiek luksusu. Była to w każdym razie epoka wielkich wypowiedzi przeciw zbytkowi. Właśnie te wypowiedzi i ostrość ich tonu ukazują powagę kryzysu, jaki przeszło społeczeństwo chińskie. Niewiele nam pozostało świadectw tego kryzysu; nie wskazują one ani jego przyczyn, ani rezultatów. Te jednakże ujawniają się w pełni od czasów cesarza Wu i, jak się zdaje, od tego panowania kryzys gwałtownie się przyśpieszył. Można ustalić główne cechy zachodzących zmian śledząc mniej lub bardziej zręczne środki, którymi zamierzano je zahamować. Skutki tych zmian, a także ich punkty wyjściowe dają się nawet odgadnąć. Wydaje się, że kryzys miał za przyczynę najpierw ruinę starej szlachty, zdziesiątkowanej przez wojny okresu Królestw Walczących, a następnie (i przede wszystkim) prace kolonizacyjne i prace nad zagospodarowaniem ziem, rozpoczęte przez tyranów i kontynuowane przy wzroście nakładów przez cesarzy. Zagospodarowanie kraju spowodowało pojawienie się, prócz nowych źródeł bogactwa i nowego upodobania do zbytku, także i nowych ludzi, których wpływ na dworze i w miastach odebrał wszelką władzę ostatnim reprezentantom starej szlachty. W ten sposób powstało środowisko sprzyjające reformie obyczajów.

DWÓR CESARSKI I SZLACHTA CESARSTWA

Tyrani i cesarze żyją wśród licznego dworu, który nie mógłby się był utrzymać w skromnych mieścinach, gdzie wielcy panowie i suzereni dawnych czasów ustanawiali swoje stolice. Miasta feudalne były niewielkie i słabo zaludnione. Uchodziły one za niezwykle duże, gdy długość ich mu-

rów sięgała 3000 stóp (tj. półtora kilometra).[1] Królowie z dynastii Czou, którzy w r. 256 panowali nad ludnością liczącą 30 000 poddanych, mieli mieszkać w 36 miastach [2], co nie przeszkadza jednak, że *Czou-li* przypisuje im administrację złożoną z sześciu służb ministerialnych, z których jedna tylko (pierwsza, tj. ta, która obejmuje jedynie urzędników pałacowych, i to nie wszystkich) liczy ponad 3000 urzędów. Wydaje się, że wszystkie te służby mogły być utrzymywane jedynie w wielkiej stolicy, takiej, jaką była stolica Ts'in Szy huang-tiego. W rzeczywistości bowiem Pierwszy Cesarz zdołał przesiedlić do swego Hienjangu wszystkich możnych i bogatych z całego cesarstwa w liczbie 120 000 rodzin.[3] I dopiero w ten sposób zdołał on zaludnić swą stolicę. Z drugiej zaś strony, ilekroć niszczył jakieś państwo, brał plany pałacu i kazał go odbudować w swej stolicy, by tam osadzić kobiety pokonanego i umieścić zabrane mu drogocenności. Widzimy więc, że miasto cesarskie jest w sensie jeszcze innym niż mistyczny koncentracją cesarstwa. Zawiera ono zakładników, wziętych z całych Chin, i zasady wpływów każdej ich prowincji. Hanowie przejęli zwyczaje Ts'inów, ledwie złagodzone środkami przedsięwziętymi przez cesarza Wena (w r. 179). Cesarz ten zezwolił niektórym z panów posiadających apanaże lub ich dziedzicom na udanie się do swych włości. Obawiał się, że stolica zginie od przeludnienia. „Obecnie panowie zamieszkują w większości w Cz'ang-anie. Ich ziemie są oddalone. Ich urzędnicy i ich żołnierze zaopatrują ich tylko kosztem wielu wydatków i wysiłków." [4] Stolica bogaciła się na łupach z całego cesarstwa, podczas gdy pilnowana i opanowana szlachta lokalna przekształciła się w szlachtę dworską.

Zatrzymywana na dworze szlachta dostawała tylko godności honorowe. Wszystkie stanowiska czynne powierzano nowym ludziom. Za panowania cesarza Wu była to ściśle przestrzegana zasada. Kung-sun Hung, który został wielkim radcą, rozpoczynał swą karierę jako strażnik więzienia, a był nawet niegdyś świniarzem; Czu Fu-jen zaczął jako włóczęga, a Ni K'uan jako skazaniec. Obaj ostatni należeli później do najbliższego otoczenia cesarza. Podobnie też Kin Mi-ti, który miał być mianowany regentem cesarstwa, był wpierw niewolnikiem służącym jako stajenny.[5] A oto coś jeszcze poważniejszego: „waleczność" wystarczy teraz „do otwarcia dostępu do urzędów" i „zajęła miejsce przesadne".[6] Można było zostać markizem, gdy się było dobrym żołnierzem. Tak było w przypadku Ho K'ü-p'inga. Jeżeli zaś chodzi o jego wuja, Wei Ts'inga, który osiągnął rangę generała głównodowodzącego, to był on bastardem traktowanym w młodości przez swych półbraci jako niewolnik i zmuszanym do pasienia owiec.[7] Można więc było dojść do najwyższych stopni rozpoczynając od niczego i wykonując jakikolwiek zawód. Sukcesy „ludzi, których środki życia były niepewne, a zawody jedynie chwilowe", szokowały pełnych podziwu dla dawnych wieków zwolenników trwałej hierarchii, w której

wszystko było dziedziczne: i szlachetne urzędy, i niskie zawody.[8] W owych szczęśliwych czasach „ci, którzy zajmowali jakieś stanowisko, zachowywali je, póki ich synowie i ich wnuki nie dorośli; ci, którzy wykonywali jakąś funkcję publiczną, brali od niej swe nazwisko rodowe i swe imię; wszyscy zaś ludzie byli zadowoleni ze swego losu", o którym wiedzieli, iż jest z góry ustalony.[9] W reżymie przyjętym w cesarstwie „zasady promocji na urzędy uległy odwróceniu".[10] „Lud [tj. ludzie niskiego urodzenia] mógł wykupić się od niemożności osiągnięcia stanowisk publicznych" nabywając „tytuły w hierarchii szlacheckiej" stworzone przez Ts'inów i zachowane przez Hanów. „Ponieważ drogi osiągnięcia urzędu były różne i ponieważ było wiele sposobów ich osiągnięcia, stanowiska urzędnicze straciły swą wartość." [11] Takie są żale rozgoryczonego konserwatysty, jakim był Sy-ma Ts'ien. Szczycił się on pochodzeniem z antycznego rodu, piastującego dziedzicznie godność *sy-ma* (generał). Po ojcu objął stanowisko Wielkiego Kronikarza, które było jednym z pierwszych urzędów na dworze feudalnym. Lecz za cesarza Wu ojciec jego był uważany „za zabawkę". Władca „bawił się nim" i trzymał go jedynie tak, jak się trzyma „pieśniarza czy komedianta".[12]

Podupadła szlachta i nowi ludzie walczyli ze sobą na dworze. Wszystko zależało nie od urodzenia, lecz od zasług; człowiek był wyróżniany za zasługi, skoro tylko dowiódł ich robiąc fortunę, niezależnie od wykonywanego zawodu. Już „cesarzowa Lü rozluźniła zarządzenia, odnoszące się do kupców [...], lecz — jak i w przeszłości — potomkowie ludzi z targowiska nie mogli zostać urzędnikami".[13] Za panowania cesarza Wu stało się oczywiste, że bogactwo jest wyraźnym znakiem zasług. „Poczynając od tego momentu pojawili się ludzie sprytni w ciągnięciu korzyści." [14] Skoro tylko ukonstytuowało się cesarstwo, miało ono wielkie potrzeby budżetowe, a finanse stały się główną troską rządu. W roku 120 zorganizowano skarb publiczny. Natychmiast trzy osobistości stały się wysokimi urzędnikami.

Tung-kuo Hien-jang był wielkim żupnikiem z kraju Ts'i. K'ung Kin był wielkim wytapiaczem metalu z Nan-jangu. Obaj doszli do fortuny sięgającej kilkunastu milionów funtów złota. Dlatego Czeng Tang-szy [który był ministrem — *ta-nung* — i na którym spoczywała odpowiedzialność za gospodarkę narodową] polecił ich cesarzowi. Sang Hung-jang był synem sklepikarza z Lojangu. Ponieważ umiał liczyć w pamięci, został *szy-czungiem* w wieku lat trzynastu. Gdy ci trzej ludzie rozprawiali o sprawach finansowych, rozdzielali włos na czworo.[15]

Ci, którzy dawniej byli najbogatszymi żupnikami i mistrzami kuźni, zostali mianowani urzędnikami. Kariera urzędnicza stała się w ten sposób dostępna dla nowych, obcych elementów. Zasługi (urodzenia) nie były już podstawą wyboru, a kupcy byli (na urzędach) liczni.[16]

Sy-ma Ts'ien cofa aż do czasów księcia Huana z Ts'i, pierwszego hege-

mona, tę nową władzę dóbr materialnych, która jego zdaniem wyjaśnia pojawienie się tyranii. „Poczynając od tego momentu [...] na pierwszym miejscu stawiano bogactwo i posiadanie, na ostatnim zaś skromność i pokorę." [17]

Jako przeciwieństwo dworu feudalnego dwór cesarski nie jest już teatrem owych turniejów uprzejmości, w których kształtuje się poczucie umiaru. Panują na nim przepych i ostentacja. Wszystkie kobiety w stolicy mogą być porównywane z księżniczkami z najszlachetniejszych domów, wszyscy mężczyźni — z książętami, markizami i rycerzami ze sławnych legend. Wysocy urzędnicy, słynni ludzie z prowincji, wzbogaceni kupcy, liczni jak chmury, mieszają się tu z posłami poddanych krajów barbarzyńskich.[18] Ten wspaniały tłum jest zapraszany na uroczystości, które cesarz organizuje w rozległym muzeum, jakim jest jego pałac. Jego eunuchowie wydają rozkazy kompaniom żonglerów i muzyków. Jego harem zawiera tłum śpiewaczek i tancerek, a najzręczniejsze z nich zostają cesarzowymi lub faworytami, jak na przykład cesarzowa Wei czy *fu-żen* Li za panowania cesarza Wu, przy czym pierwsza z nich celowała w śpiewaniu, zaś druga wyróżniała się w tańcu. Rozległa budowla, pałac Kia-i, zawiera wszelką maszynerię operową. Tu odbywają się wielkie zawody, z których wywodzi się teatr chiński.[19] Umie się tu pokazać padający śnieg i wznoszące się chmury, a nawałnice, grzmoty i błyski pioruna sprawiają, że czuje się, jak bliska jest potęga majestatycznych Niebios. Defilują orszaki nieśmiertelnych lub stada dziwnych zwierząt na przemian z kuglarzami, którzy wspinają się na drągi lub podnoszą ciężary. Żonglerzy połykają miecze, plują ogniem, sprawiają, że woda tryska z ziemi po nakreśleniu na niej rysunku, igrają z wężami, a kobiety ubrane w szaty z długimi rękawami, stroje z gazy, owe umalowane kobiety, wykonują najrozwiąźlejsze z tańców, gdy tymczasem na szczycie masztu osadzonego na wozie ekwilibryści zwisają na nogach lub kręcą się bezgranicznie długo wypuszczając strzały we wszystkie kierunki Przestrzeni, ku Tybetańczykom i ku Sien-pi, wszędzie, gdzie winien zatriumfować majestat cesarski. Podobnie też polowanie czy [illegible]wienie ryb jest okazją do triumfalnych uroczystości. Ten wielki ciąg świ[illegible] i wspaniałych wydatków nie jest zastrzeżony wyłącznie dla cesarza. Drobni, posiadający apanaże książęta mają również wspaniałe pałace; ich sufity ozdobione są kwadratowymi kasetonami z okrągłym wybrzuszeniem pośrodku, z którego zwisają rzeźbione kwiaty lotosu i maku. Belkowanie pałaców ozdobiono chmurami, a akroteriony zakończono rzeźbionymi smokami. Czerwony Ptak otwiera skrzydła na belce szczytowej. Splotami swego ciała smok podtrzymuje górne belki drzwi. Na mniejszych belkach przysiedli jak sępy barbarzyńcy o wielkich głowach, z wyłupiastymi oczyma szeroko otwartymi. Na ścianach bogowie gór i mórz namalowani są właściwymi kolorami, a obok nich przed-

stawiono całą historię świata od momentu, gdy Niebo oddzieliło się od Ziemi.[20]

Ci z rodziny cesarskiej, którzy mieli apanaże, książęta zamieszkujący pałace, wysocy dostojnicy, wielcy urzędnicy i ci, którzy stali poniżej nich, rywalizowali w przepychu i rozrzutności swych siedzib, letnich rezydencji, ekwipaży, szat, przywłaszczając sobie nierzadko przywileje cesarskie. Nie było już żadnego umiaru.[21]

Poeci i moraliści nie przesadzają wcale, gdy pokazują, że umiłowanie zbytku rozpowszechniło się w czasach Hanów na całe społeczeństwo chińskie. To upodobanie odpowiada rozwojowi sztuk, który pozwalają nam właściwie ocenić najnowsze wykopaliska japońskie. Wykopaliska te, przeprowadzone w północnej Korei, na miejscu, w którym była siedziba władz prefektury, pochodzą z czasów podboju tego kraju przez cesarza Wu. Wykopano tam bogactwo przedmiotów złożonych w grobach.[22] Wiele z nich datuje się na początki naszej ery. Ich wykonanie daje świadectwo niezwykłemu wyrafinowaniu. Szczególnie przedmioty z laki i ze srebra świadczą o wysokiej technice. Przedmioty z laki, bądź wykonywane z drewna powleczonego laką, bądź też z pokrytej laką tkaniny, są często zdobione intarsją ze srebra lub z pozłacanej miedzi i malowane pędzelkiem lub też delikatnie rzeźbione. W niektórych egzemplarzach ponad cienką blaszką złota ukazują się nakreślone błyszczącą laką zwierzęta i ptaki. Inskrypcje pozwalają zdać sobie sprawę z troski, z jaką podchodzono do wykonania tych przedmiotów. Wymieniają one robotników, którzy brali udział w produkcji: jeden z nich przygotowywał lakę, drugi nadał kształt przedmiotowi, trzeci wykonał brzegi, czwarty rysunki, a jeszcze inny nałożył lakę czerwoną. Po nich zaś dwaj artyści oczyścili i wykończyli dzieło. Duża skrzynka odkryta w jednym z grobów zawiera lustro ze sznurkiem jedwabnym, a poniżej szpilki do włosów, grzebień w futerale oraz małe pudełeczka z białym i czerwonym pudrem. Najpiękniejszym znaleziskiem jest klamra do pasa: jest ona z masywnego złota inkrustowanego turkusami, a przedstawia dwa splecione ze sobą smoki. Jej filigranowa robota świadczy o mistrzostwie złotników. Niedźwiedzie ze złoconej skóry, które służyły za nogi stołu, różne statuetki zwierząt i ptaków z emaliowanej terakoty dowodzą także doskonałości, jaką sztuka rzemieślników osiągnęła za panowania Hanów. Fakt, iż rzemieślnicy byli w najwyższym stopniu wyspecjalizowani i pracowali pod kierunkiem urzędników w warsztatach państwowych, jest nie mniej godny uwagi, a jeszcze bardziej znamienna jest obfitość zabytków sztuki zgromadzonych w mieście na dalekich kresach. Nie jest to już czas półwiejskich mieścin odizolowanych od siebie barierami feudalnego myta. Bogactwa i przedmioty zbytku krążą swobodnie po całym cesarstwie. Wszystkie miasta będące siedzibami administracji starają się naśladować upodobania dworu cesarskiego. Bogaci, któ-

rzy je zamieszkują — kupcy i wytwórcy — dążą do zajęcia miejsca w rzędzie szlachty cesarstwa.

W czasach feudalnych rzemieślnicy i kupcy żyli na przedmieściu, na marginesie miasta pańskiego. Można jednakże odkryć niektóre ślady wzrostu ich znaczenia. Pewna dawna tradycja zapewnia, że jeden z kupców zdobył zaufanie hegemona, księcia Huana z Ts'i, i został jego ministrem.[23] Rzemieślnicy, wykorzystywani ciężko przez szlachtę, nie zawsze godzili się z cierpieniami. W roku 471 w księstwie Wei zbuntowali się oni przeciw księciu.[24] Nie wydaje się jednak, by klasy rzemieślnicze liczyły się w państwie przed zjednoczeniem cesarstwa. Wydaje się raczej, że środki i prace, które towarzyszyły ustanowieniu cesarstwa, a — być może — w jeszcze większym stopniu polityka wojenna prowadzona przez wielkich cesarzy, sprzyjały gwałtownemu rozwojowi przemysłu i handlu.

Racją bytu cesarstwa była wielka walka podjęta przeciw barbarzyńcom. Aby ją pomyślnie prowadzić, trzeba było dysponować armią ruchliwą i dobrze zaopatrzoną. Skończyły się mobilizacje okresu feudalnego, w których niewielka liczba wozów wyruszała na kilka dni. Siłą armii cesarskiej jest jej lekka kawaleria, zdolna do wykonania wielkich rajdów na stepy. Kawalerzyści zaś muszą być zaopatrzeni w wierzchowce, broń, furaż, mięso i ziarno. Toteż główną troską cesarstwa jest ułatwianie mobilizacji armii. Oto podstawa, która inspirowała środki i prace wiodące ku zjednoczeniu kraju. Zagospodarowanie ziem dotychczas nieuprawnych służyło zbliżeniu ośrodków życia społecznego, które dotąd pozostawały w izolacji. Przyjęcie jednolitego systemu pisma, wag i miar zmierzało do tego samego celu. Wielkim dziełem była budowa dróg i kanałów. Ts'in Szy huang-ti oraz cesarz Wu ustanowili swe stolice na środku wielkiego skrzyżowania dróg. Mogli oni odtąd zaopatrywać swój dwór i swą straż. Mogli także ustanowić centralny spichlerz, warsztaty i arsenały, zdolne do zaopatrywania armii działających na różnych kresach. Jak się zdaje, ich głównym celem było przede wszystkim gromadzenie ziarna. Niewątpliwie tym właśnie tłumaczą się zastosowane przez Ts'inów środki prawne znoszące dawny system dzierżawy ziem. Czyniąc chłopów właścicielami ziemi miano nadzieję zwiększyć wydajność, a nadając wolność handlowi ziarnem zamierzano położyć kres starej idei feudalnej, wedle której zbiory nie powinny wyjść poza granice. W ten sposób można było zwiększyć znaczenie cesarskich spichlerzy.

Jak się zdaje, wszystkie te środki zostały podjęte w interesie rolnictwa, które jest — podkreśla się to nieustannie — jedynym uczciwym zawodem. „Ostatni z zawodów", zawód rzemieślnika i kupca, skorzystał na tym pierwszy.

Kraj w obrębie mórz został zjednoczony. Otwarto przejścia i mosty. Zniesiono zakazy, które zamykały góry i jeziora. Dlatego też bogaci kupcy przebiegają teraz całe cesarstwo. Nie było takiego przedmiotu wymiany, który by wszędzie nie dotarł.[25]

Cesarze zostali zmuszeni do popierania przemysłu transportowego i dostawców pracujących dla armii. Chcąc nie chcąc musieli się oni pogodzić z wielkimi fortunami powstałymi z wielkich przedsiębiorstw, bez których ich projekty wojskowe nie mogłyby się udać. Gdy za panowania cesarza Wu koczownicy Hiung-nu zaatakowali północną granicę, lokalne zapasy okazały się niewystarczające dla zapewnienia wyżywienia koloniom wojskowym, które należało wzmocnić. Trzeba było wówczas „odwołać się do ludzi z ludu. Rangi w hierarchii przydzielano tym, którzy mogli zorganizować transport i dowieźć ziarno na granicę. Mogli oni dojść aż do stopnia *ta-szu-czang*." [26] Był to jeden z najwyższych stopni (osiemnasty), dawał najwyższą rangę w kategorii wysokich dostojników. Wyżej były już tylko różne tytuły markizów.[27] Potrzebni byli także przedsiębiorcy transportowi, gdy wysyłano ogromne rzesze na kolonizowane ziemie. Niektórzy z nich — jak mówi Sy-ma Ts'ien — byli w stanie utworzyć „konwoje składające się z setek wozów".[28] Historyk ten notuje znamienny fakt, że ci przedsiębiorcy byli jednocześnie bogatymi kupcami. W tym samym fragmencie swego dzieła mówi on o olbrzymich fortunach zrobionych przez żupników i przez mistrzów kuźni. Przedsiębiorstwa transportu i dostaw wojskowych pociągnęły za sobą powstawanie kapitałów, które inwestowano wprawdzie w handlu i w przemyśle, lecz które przyczyniały się również do tworzenia wielkich posiadłości ziemskich.

Saliny i kuźnie są głównymi gałęziami przemysłu. Widzieliśmy, że żupnicy i wytapiacze dochodzili do najwyższych godności w państwie. Wytapiacze, a w szczególności wytapiacze żelaza, pracowali dla armii. Również przyczyny natury wojskowej spowodowały rozwój wielkiej hodowli, i to zarówno hodowli owiec, jak i koni. Rajdy lekkiej konnicy, w których zdarzało się, że w czasie jednej kampanii tracono ponad sto tysięcy koni, wymagały takiej ilości wierzchowców, jakiej stadniny cesarskie nie mogły same dostarczyć.[29] Stadniny cesarskie były w rzeczywistości bardzo ważne. W roku 119 konie zgromadzone w okolicach stolicy „były w liczbie kilkunastu miriad".[30] Nie wszystkie konie pochodziły jednak z hodowli cesarskiej, toteż starano się zachęcać do hodowli prywatnej.[31] Podczas gdy na początku panowania dynastii Han wysocy urzędnicy jeździli wozami zaprzęgniętymi w woły,[32] za panowania cesarza Wu konie widziało się „nawet na uliczkach zamieszkałych przez zwykły lud", a za dyshonor uważano jazdę na klaczy.[33] Hodowla owiec nabrała podobnego rozmiaru, gdyż trzeba było armię zaopatrzyć w mięso. Sy-ma Ts'ien notuje z oburzeniem, iż dając państwu owce można było otrzymać tytuł *lang*. Zresztą znamienny

jest los wielkiego hodowcy owiec, nazywającego się Pu-szy. Gdy ofiarował on cesarzowi połowę swego bogactwa, otrzymał wraz z tytułem *lang* obowiązek doprowadzenia do rozkwitu owczarni cesarskich. Następnie został prefektem, a potem *jü-szy ta-fu*, a była to jedna z najwyższych godności w państwie.[34] Widzimy więc, że wielka hodowla, podobnie jak i wielki przemysł oraz wielki handel, prowadziła do zaszczytów.

Dla wielkiej hodowli potrzebne są wielkie posiadłości, podobnie jak fabryki i transport wymagają licznej siły roboczej. Otóż środki zmierzające pierwotnie do zwiększenia wydajności ziemi i ruchliwości ziarna miały ten nieoczekiwany skutek, że sprzyjały równoczesnemu rozwojowi latyfundiów i niewolnictwa. W czasach gdy chłopi byli zwykłymi dzierżawcami ziemi, nie mogli oni sprzedać ani swej ziemi, ani siebie samych. Gdy jednak państwo Ts'in zerwało zależność wiążącą rolników z ziemią, okazało się, że dla wykonania wielkich prac oraz dla kolonizacji odległych terenów trzeba było często uciekać się do robót przymusowych, które oddzielały chłopów od ziemi rodzinnej.[35] Wyrwani ze swego kraju i dotknięci niedostatkiem — były (na przykład w r. 113) wielkie głody, w czasie których widziano, jak ludzie pożerali się wzajemnie — biedni ludzie byli często zmuszani do sprzedawania swej ojcowizny, sprzedawania siebie, a przede wszystkim do sprzedawania swych dzieci. Doszło do tego, że „pola bogatych rozciągały się tysiącami i setkami, a biedni nie mieli nawet tyle ziemi, by wbić w nią szpilkę".[36] Państwo potrzebowało również niewolników, by czynić z nich konwojentów, oraz do służby wojskowej. Znalazło sposób, by mieć pod dostatkiem skazanych na niewolnictwo, wyzyskując w tym celu rozporządzenia w kwestiach monetarnych, których wykonanie złożono w ręce zajadłych legistów. Sy-ma Ts'ien zapewnia, że „prawie wszyscy w cesarstwie zabrali się do bicia monety". Tak więc łatwo było inkwizytorom cesarskim skazać ponad milion osób za to jedno tylko przewinienie (w r. 115).[37] Po uzyskaniu amnestii ci nieszczęśnicy byli używani jako koloni lub też wcielani do armii. Trzeba było jednakże nieustannie odnawiać ten tłum niewolników, których używano także przy transporcie Rzeką.[38] Cesarstwo odwołało się wówczas do osób prywatnych i usankcjonowało prywatne niewolnictwo. W roku 128 zaofiarowano godności osobom, które zgodzą się odstąpić swych niewolników państwu.[39] Było to równoznaczne z uznaniem uszlachetniającej wartości nowego elementu fortuny szlacheckiej.

Tolerując niewolnictwo cesarstwo szło ku kryzysowi rolnemu, który miał pokonać obie dynastie Han i doprowadzić w epoce Trzech Królestw do odrodzenia feudalizmu. Od panowania cesarza Wu skarżono się na radach cesarskich na „ludzi bogatych, którzy skupując ziemie ujarzmiali biednych". Mówiono często o „nielegalnych stowarzyszeniach", o „dyktatorach", „o ludziach zuchwałych, którzy gromadzą się w bandy i gwałt czynią grodom i siołom".[40] Dla zwalczania spekulantów stosowano różne środ-

ki: ściganie sądowe, konfiskata pól i niewolników na rzecz państwa, wprowadzanie monopoli, których zadaniem było konkurowanie z prywatnym przemysłem i handlem. Pewien środek, zastosowany w r. 119, świadczy o tym, że doradcy cesarscy wyczuwali powagę kryzysu i głębokie jego przyczyny. Zabroniono bowiem kupcom lokowania swych bogactw w majątkach ziemskich, zarówno bezpośrednio, jak i przez osoby podstawione.[41] Nic nie zatrzymało jednak rozpoczętego procesu, podobnie jak nic nie mogło zatrzymać rozwoju bogactwa ruchomego. Dla zahamowania rozwoju pieniądza Ts'in Szy huang-ti wypuścił monetę ciężką, tak by była ona niewygodna w użyciu.[42] Hanowie przyjęli jednak system monety lekkiej. Często zmieniali jej typ. Wprowadzali nowe wzorce. Zezwalali, a następnie zakazywali wolnego bicia monety. Uczynili — jak się zdaje — wszystko, by stracono zaufanie do wartości ruchomych i do ich tezauryzacji. Udało im się tylko zachęcić do gromadzenia towarów i rozwoju ducha spekulacji.[43] Starając się najpierw upokorzyć kupców „gnębiąc ich i poniżając", „zakazując im jeżdżenia wozem i noszenia szat z jedwabiu", „zasypując ich podatkami i należnościami" [44], sami zostali zmuszeni do uznania znaczenia, jakiego nabrał pieniądz. W następstwie tego różne formy bogactwa ruchomego były przez nich przyjmowane jako kontrybucja, dająca (jak dawny trybut rolniczy w postaci ziarna i jedwabiu) prawo robienia kariery urzędniczej. Udało im się wchłonąć do skarbu część powstającego bogactwa. W tym celu przystąpili do nadawania tytułów szlacheckich, które musiał nabyć każdy, kto chciał się wykupić ze swego nikczemnego stanu będącego udziałem wszystkich nowo wzbogaconych. Usankcjonowali w ten sposób przegrupowanie, które na pierwszym miejscu w społeczeństwie stawiało bogatych mieszkańców miast. Zatrzymywali w tych miastach nawet tych, którym udało się przez osobę podstawioną nabyć wielkie majątki ziemskie. Wielcy posiadacze ziemscy pozostali związani ze środowiskiem miejskim, w którym powstaje fortuna i gdzie rozdzielane są zaszczyty. Wszyscy członkowie nowej szlachty cesarstwa byli ludźmi z miasta, żyjącymi obok urzędników, od których mogli się nauczyć reguł postępowania odpowiedniego dla klas urzędniczych.

REFORMA OBYCZAJÓW

Zdziesiątkowana stara szlachta straciła cały swój prestiż. Na skutek długich wojen i przesiedleń, dokonywanych z rozkazu cesarzy, wymieszały się i przemieszały się różne grupy ludności Chin. Powstały miasta, ośrodki administracji i handlu, prowadzące całkowicie nową działalność. Zamieszkują je wybrańcy losu, szczęśliwi przedsiębiorcy przemysłowi, których nic nie wiąże z tradycjami feudalnymi. A jednak z tego nowego środowiska

wyszła archaizująca moralność. Szlachta cesarstwa stara się naśladować obyczaje szlachty feudalnej, po której objęła prymat. Upadek tej ostatniej doprowadził do rozpowszechnienia się ideału życia świadomie wzorowanego na tradycjach.

Rozpowszechnienie tego ideału nastąpiło w znacznej mierze dzięki presji czynników oficjalnych. Presję tę wywierano różnymi sposobami. — Ts'in Szy huang-ti w swych inskrypcjach chwali się, że „oczyścił obyczaje", „naprawił i ulepszył dziwne obyczaje". Chodzi głównie o obyczaje seksualne. Pierwszy Cesarz szczyci się, że ustanowił na powrót w całej antycznej sile zasadę rozdziału płci ustanowioną w zaraniu dziejów przez władców Fu-hi i Nü-kua. Wzniesione przez niego stele głoszą, że „jasno rozdzielił on wewnętrzne od zewnętrznego" i że odtąd „mężczyzna i kobieta pozostają w zgodzie z obyczajami". „Mężczyźni oddają się z radością uprawie pól. — Kobiety z troską oddają się swym pracom. — Każda rzecz ma swą rangę", gdyż cesarz „ustalił bariery między zewnętrznym a wewnętrznym. — Zakazał i zniósł rozpustę. — Mężczyźni i kobiety posłuszni są regułom i są nieskazitelni." [45] Pierwszy Cesarz chciał, by mu przyznano sławę równą sławie założyciela dynastii Czou. Król Wen — na skutek natychmiastowego działania swej cnoty (służyła mu ona najpierw do poddania dyscyplinie swej własnej żony) — osiągnął to, że nawet w krajach południa praktykowano doskonałą czystość.[46] Erudyci chińscy sądzą, iż Ts'in Szy huang-ti chełpił się, że zdołał nawet ustanowić na nowo dobre obyczaje w kraju południowych Jüe, który przyłączył on do Chin. Nie pamiętano tam bowiem o moralności króla Wena od czasów Kou-tsiena, który — jak się zdaje — przyjął politykę ograniczania urodzin niezgodną ze zdrowymi tradycjami.[47] Jednakże to, co się nam na ten temat mówi, dowodzi po prostu, że lud Jüe zachował obyczaje charakterystyczne dla niepodzielnej organizacji rodziny: kobiety starsze poślubiały tam młodych ludzi, a starcy brali sobie młode dziewczęta. Jak widzieliśmy, podobne zwyczaje przetrwały nawet w klasie szlacheckiej społeczeństwa chińskiego feudalnego. Kou-tsien zakazując ich, by poprzez lepiej dobrane pary małżeńskie zapewnić większą płodność stadeł, nie uczynił niczego przeciw rytualnemu rozdziałowi płci. Wspomagał tylko proces, w którym z rodziny niepodzielnej wyłoniła się rodzina patriarchalna. Ts'in Szy huang-ti dążył do tego samego. W rzeczywistości bowiem nadał on regule rozdziału płci wartości sprzyjające rozwojowi autorytetu męża i ojca. Chciał przeciwstawić się nietrwałości małżeństwa. „Jeżeli kobieta ucieka, by poślubić (innego) — dzieci nie mają już matki!" Potępiał ostro cudzołóstwo. „Jeżeli mężczyzna udaje się do domu, który nie jest jego domem, by tam postępować jak świnia — ten kto go zabije, nie jest winien!" Zabronił małżeństw wdowom (przynajmniej wdowom mającym dzieci), jako stanowiących akt niewierności wobec obowiązku posłuszeństwa małżeńskiego. „Je-

73. Świątynia Nieba w Pekinie.

74. Świątynia Nieba w Pekinie.

żeli kobieta ma dzieci i wyjdzie powtórnie za mąż — jest nieposłuszna wobec zmarłego i nie jest już nieskalana!" [48] Wreszcie — i to pokazuje wyraźnie sens reformy obyczajów, podjętej przez Pierwszego Cesarza — do wielkich oddziałów, użytych do podboju Kuangtungu (w r. 214) na równi z włóczęgami i sklepikarzami włączył wszystkich mężów-zięciów.[49] Nie udało mu się jednak znieść instytucji mężów-zięciów, toteż zawsze byli w środowiskach chłopskich synowie, którzy opuszczali dom ojcowski, by zarabiać na życie pracując u krewnych swych żon. Ts'in Szy huang-ti, jak tego dowodzi jego brutalna decyzja, chciał, by we wszystkich klasach społeczeństwa władza ojcowska stała się jedynym fundamentem ładu domowego.

Jest oczywiste, że sam pochodząc z rodu szlacheckiego Pierwszy Cesarz chciał narzucić całemu swemu ludowi właściwe szlachcie reguły obyczajów patriarchalnych. Hanowie, którzy wyszli z ludu, byli mniej zdecydowani. Zresztą, ustanawianie praw i kar budziło w nich niechęć. Mało też ingerowali w ustanawianie prawa domowego, zajmując się, być może, jedynie zmniejszeniem rygorów biernej solidarności, która łączyła członków tego samego rodu. Słynnym dekretem (który jednakże pozostał tylko manifestacją nie pociągającą za sobą praktycznych skutków) cesarz Wen (w r. 179) obalił regułę „chwytania krewnych".[50] Zakazał rozciągania oskarżenia na ojca, matkę, żonę, dzieci i przyrodnich braci winnego jedynie ze względu na ich pokrewieństwo. Odpowiedzialność zbiorowa krewnych z trzech następujących po sobie pokoleń (*san-tsu*) została bowiem skwapliwie utrzymana przez legistów na służbie dynastii Ts'in, ponieważ stanowiła ona przeciwwagę „solidarności serc", która była siłą wspólnoty braci. Niewątpliwe jest to, że w edykcie cesarza Wena można dostrzec zawężenie pojęcia rodziny, która dążyła do oparcia się raczej na stosunkach ojciec—syn niż na pokrewieństwie w liniach bocznych. Taki rozwój jest prawdopodobnie jedną z konsekwencji warunków życia typowych dla środowisk miejskich. Wspólnota braci miała niegdyś oparcie we wspólnej pracy na ojcowskiej roli. *I-li* przyznaje już braciom nie tyle osobiste posiadanie dóbr ruchomych, ile raczej pewne prawo prywatnego ich używania.[51] Niemożliwe jest ustalenie, z jakich czasów pochodzi zwyczaj dzielenia dóbr między braci, gdy dobiegnie końca żałoba po ojcu, kładąc kres prowizorycznej wspólnocie. Niemniej jednak jest prawdopodobne, że dążono do przyjęcia tego zwyczaju, odkąd tylko wartości ruchome przewyższyły wartość dóbr ziemskich. Niezależność krewnych z linii bocznych wydaje się dawnym produktem prawa miejskiego i obyczajów kupieckich. Z drugiej zaś strony wydaje się rozsądne przypuścić, że władza ojcowska i władza męża nie mogły uczynić istotnego postępu dopóty, dopóki nie zostały zawarte najpoważniejsze przeżytki dawnej niepodzielności. Otóż od czasów Hanów prawa męża i ojca wydają się absolutne, a raczej są ograniczone tylko regułami prawości, należącymi całkowicie do reguł rzędu moralnego.

Zgodnie z doktryną konstytucyjną rola Hanów w reformie obyczajów ograniczała się do propagandy moralnej. W obliczu rozwijającego się zamiłowania do zbytku głosili oni nawrót do antycznej prostoty. Jednym z najbardziej charakterystycznych pod tym względem dokumentów jest fragment, który Pan Ku poświęcił cesarzowi Kuang-wu, założycielowi Wschodniej Dynastii Han. Ten mądry władca umiał oczyścić lud i przekształcać go swymi dobrymi uczynkami. Obawiał się zamiłowania do rozrzutności i pogardy, jaką pociąga za sobą rozrzutność, dla prac rolniczych. Rozkazał przeprowadzić badanie w sprawie umiaru i oszczędności oraz zachowania najwyższej prostoty. Na wzór mitycznych władców zakopał on w górach złoto, a perły rzucił w przepaść. Doradzał swym poddanym pogardę dla tego co rzadkie i cenne, posługiwanie się glinianymi dzbanami lub też dzbanami z tykwy, noszenie jednolitych szat. W ten sposób można się bowiem wyzbyć pragnień i przywar, żyć w czystości i zachować postawę spokojną i ułożoną, która przystoi ludziom wyzwolonym z niskich uczuć.[52] Cesarz Wu (w r. 122) myślał o głoszeniu przez podstawioną osobę tej samej nauki. Jego wielkiego doradcę Kung-sun Hunga obarczono zadaniem dawania „dobrego przykładu cesarstwu". „Nosił on (więc) szaty płócienne i jadł tylko jedno danie na każdy posiłek." Sy-ma Ts'ien notuje jednak złośliwie, że „żaden z tych zabiegów nie polepszył obyczajów, a krok za krokiem śpieszono się ku zaszczytom i korzyściom".[53]

Gdy przykład nie wystarczył, dla poskromienia apetytów odwołano się do propagandy przez rozprawy i obrazy. Mistrzem w tym rodzaju był Liu Hiang (koniec I w. p.n.e.), dość podejrzany bibliotekarz, któremu zawdzięczamy prawdopodobnie wiele oszukańczych przeróbek rzadkich dawnych dokumentów. Liu Hiang był jednakże doskonałym mistrzem dzieł moralizatorskich. Dziełem jego jest zbiór ilustrowanych przypowieści. Te przepisywane nieskończoną ilość razy historyjki zrobiły wielką karierę, podobnie jak i obrazki, którym służyły jako opis. Spora ich liczba została wyryta na ścianach komnat grobowych (pochodzących z okresu drugich Hanów), które były badane przez Chavannesa. Większość z nich zapożyczono ze starożytności i na tym właśnie polega ich autorytet. Oto kilka przykładów proponowanych ku rozwadze żon. Pewna bardzo piękna i bardzo cnotliwa kobieta z kraju Liang została wdową z bardzo małym dzieckiem. Wielu mężczyzn z rodzin szlacheckich proponowało jej małżeństwo. Ona jednakże odmawiała. I oto sam król Liangu zachwycił się nią. Posłał posłańca, by jej złożył dary zaręczynowe. Wówczas kobieta, oświadczywszy, że winna pozostać wierna swemu pierwszemu mężowi, ujęła w jedną rękę lustro, a w drugą nóż. Następnie ucięła sobie nos, dodając, że jeżeli nie popełnia samobójstwa, to czyni to jedynie dlatego, że ma obowiązki wobec sieroty. Teraz, gdy się sama okaleczyła w sposób podobny do tego, w jaki się karze niektóre zbrodnie, król wyrzeknie się jej z pewnością. Wzruszony taką

wiernością małżeńską król przyznał jej tytuł „tej, która działa szlachetnie".[54]

Pewien człowiek z kraju Lu, nazywający się Ts'iou Hu, opuścił swą żonę w pięć dni po ślubie i udał się do obcego królestwa, gdzie przebywał przez pięć lat. Gdy wrócił do siebie, na krótko przed wejściem do swego domostwa zobaczył swą żonę zbierającą liście morwy. Oboje nie poznali się. Ts'iou Hu zachwycony wdziękiem młodej kobiety uczynił jej nieprzystojne propozycje, które ona odrzuciła z oburzeniem. Idąc dalej swą drogą wrócił do domu i zażądał, by przyprowadzono mu jego żonę. Gdy ukazała się, zdumiał się rozpoznając w niej osobę, z którą dopiero co rozmawiał na skraju drogi. Ona zaś skierowała do swego męża gwałtowne wyrzuty, a następnie wyszła, by rzucić się do rzeki.[55]

W Cz'ang-anie [...] żył człowiek, który miał śmiertelnego wroga. Ponieważ jego żona była całkowicie przeniknięta miłością do rodziców, wróg skorzystał z tego, by grozić jej, że zabije jej własnego ojca, o ile nie dostarczy mu ona okazji do zabicia męża. Mając wybór między obowiązkami żony a obowiązkami córki [...] wskazała miejsce, w którym jej mąż miał się położyć następnej nocy, lecz sama się tam położyła i to jej ów wróg męża uciął głowę.[56]

A oto przykłady nabożnych synów:

Min Tsy-k'ien i jego młodszy brat stracili matkę. Ich ojciec ożenił się powtórnie i miał dwóch innych synów. Pewnego dnia, gdy Min Tsy-k'ien prowadził wóz swego ojca, upuścił lejce. Ojciec schwycił go za rękę i spostrzegł wówczas, że jego szaty są bardzo cienkie. Ojciec wrócił do siebie i wezwał synów swej drugiej żony. Ujął ich ręce i spostrzegł, że ich szaty są bardzo grube. Powiedział więc do swej żony: „Jeżeli ciebie poślubiłem, to uczyniłem to dla dobra moich synów. Teraz oto zawiodłaś mnie. Odejdź i nie pozostawaj tu więcej." Tsy-k'ien powiedział wówczas: „Gdy nasza matka była tu jeszcze, tylko moje szaty były cienkie. Jeżeli ona teraz odejdzie, czterej synowie będą cierpieli zimno." Ojciec zachował milczenie.[57]

Lao Lai-tsy był człowiekiem z kraju Cz'u. Gdy doszedł do wieku lat sześćdziesięciu, jego rodzice jeszcze żyli. Jego miłość synowska była bardzo silna. Stale ubrany w pstre szaty [jak dzieci], gdy niósł napój swym rodzicom, udawał, że się potyka przed wejściem do sali, padał na ziemię i wydawał okrzyki, jak to czynią małe dzieci. [Aby odmłodzić swych starych rodziców, pozostawał z nimi i bawił się swymi długimi rękawami lub też zabawiał się kurczętami.][58]

Ta moralistyka, posługująca się obrazami, stara się o efekty dramatyczne. Łatwo przechodzi od komizmu do okrucieństw, od obrazu pomysłowego syna, który żuje pożywienie dla swego pozbawionego zębów ojca, do obrazu syna bohaterskiego, który będąc zbyt ubogi, by wyżywić jednocześnie swą starą matkę i swe małe dziecko zatrzymuje to ostatnie tak długo, póki jego żona może je karmić piersią. Gdy jednak dziecko odstawiono od piersi, przygotowuje się, by je zakopać, co doprowadza go do odnalezienia złotego kotła, ponieważ Niebiosa umieją wynagrodzić cnoty.[59] We wszystkich tych anegdotach, sztucznych lecz naiwnych, widać rękę nauczyciela. I rzeczywiście, ustanawiając szkoły w głównych miastach i miasteczkach władca winien nauczać lud humanitarności (*żen*), prawości (*i*) i ceremoniału (*li*),

ponieważ edukacja prowadzi do doskonałości obyczajów. Takie było twierdzenie Tung Czung-szu, który je wyłożył w długim wywodzie w obecności cesarza Wu. Nie zawahał się przed zapewnieniem, że taka była praktyka starożytnych władców. I rzeczywiście, w księgach rytualnych, które weszły w modę za Hanów, znajdujemy informacje o programie szkolnym w najdawniejszych wiekach.[60] Po poświęceniu instrumentów muzycznych przez krwawe obmycie rozpoczynano rok szkolny koncertem i posiłkiem, który dawano starcom. Była to okazja złożenia w ofierze odrobiny rzeżuchy duszom dawnych nauczycieli. Uczniowie rozpoczynali od śpiewania pieśni zawartych w *Szy-kingu*, a następnie „na dźwięk bębna wyjmowali ze swych skrzynek książki i przybory. Zabierali się do pracy z uległością [gdyż] kij z drzewa katalpy i witki z drzew kolczastych były tu całkiem blisko, by wpoić im szacunek." [61] „Nauczanie zmieniało się zależnie od pór roku [...] Na wiosnę i latem uczono się posługiwania się włócznią i tarczą [to jest wykonywania tańców wojskowych]; jesienią i zimą uczono się trzymania bażanciego pióra i fletu [to jest wykonywania tańców cywilnych]." [62] Śpiewano na wiosnę; jesienią grano na instrumentach strunowych. Jesienią także, pod kierunkiem mistrza ceremonii, uczono się rytuału (*li*) w szkole ociemniałych, a zimę spędzano na uczeniu się historii w Wyższej Szkole. Nauka trwała dziewięć lat. Co roku uczniowie zdawali egzamin. Na pierwszym musieli dowieść, że „umieją dzielić zdania autorów wedle sensu i rozróżnić dobre i złe skłonności swego serca". Na egzaminie końcowym wykazywali, że „rozumieją przyczynę rzeczy i umieją je sklasyfikować wedle kategorii". „Ich kształcenie było wówczas zakończone", toteż „stanowczym krokiem szli po drodze obowiązków". Znali Sześć Nauk (to jest: 1. pięć rodzajów rytuału; 2. sześć rodzajów muzyki; 3. pięć sposobów wypuszczania strzał; 4. pięć sposobów prowadzenia wozu; 5. sześć typów pisma; 6. dziewięć sposobów liczenia), Sześć Etykiet (a mianowicie: 1. postawę składającego ofiarę — przezorność; 2. postawę gościa — szacowna uwaga; 3. postawę dworzanina — pośpiech; 4. postawę żałobną — powaga; 5. postawę wojskową — opiekuńczość; 6. postawę na wozie — czujność), Trzy Cnoty (szczerość, czujność i miłość synowską) i Trzy Praktyki (miłość synowską, przyjaźń i szacunek dla mistrza). — W rzeczywistości nie wiemy jednak nic bliższego o szkołach epoki feudalnej, a prawie nic o szkołach w okresie Han, jeżeli nie liczyć tego, że w pierwszych nauczano praktycznie pięknej postawy, takiej, jakiej nauczać musiały szkoły paziów, a w drugich ćwiczono przede wszystkim w retoryce na temat właściwej postawy i etykiety. Faktem zasadniczym jest to, że nauczanie było całkowicie książkowe. „Mistrzowie, którzy teraz nauczają, zadowalają się melorecytacją ksiąg, które mają przed oczyma." [63] „W wieku lat trzynastu umiałam tkać. — W wieku lat czternastu umiałam skroić ubranie. — W wieku lat piętnastu grałam na lutni. — W wieku lat szesna-

stu czytałam *Księgę pieśni* i *Księgę dokumentów*. — W wieku lat siedemnastu stałam się twoją żoną." [64] Początek tej idylli pokazuje, że nawet w wychowaniu córek dbano o kulturę literacką. Kultura ta jest jednak o wiele potrzebniejsza mężczyźnie, który chce wstąpić na drogę kariery honorowej. Nie ma w tym względzie nic bardziej znamiennego nad pewne inskrypcje, na których wyryto pochwałę urzędników z czasów drugiej dynastii Han. Na steli wzniesionej dla uczczenia Wu Żunga (zmarł w 167 r. n.e.) czyta się na przykład:

Czcigodny zmarły miał imię osobiste Żung, zaś imię publiczne Han-ho. Oddawał się studiom nad *Księgą pieśni* w wersji z kraju Lu, podzielonej na paragrafy i zdania przez mistrza z Wei. Jeszcze przed otrzymaniem czepca męskiego nauczał i wyjaśniał. Jeżeli zaś idzie o *Hiao-king (Księgę miłości synowskiej)*, *Lun-jü (Dialogi konfucjańskie)*, *Księgę dynastii Han*, *Zapiski historyczne* (Sy-ma Ts'iena), *Księgę Tso* (tj. *Tso-czuan*) i *Kuo-jü (Opowieści o królestwach)*, to przestudiował je całkowicie i rozróżniał ich subtelności. Nie było w tych pismach niczego, czego by nie przenikał i nie objął. Przez długi czas uczęszczał do wyższej szkoły. Był niezgłębiony w swej godności i powadze. Jest niewielu ludzi, których z nim można by porównać. W czasie wolnym od studiów pełnił funkcje publiczne. Był kolejno [...] Gdy osiągnął wiek lat trzydziestu sześciu, gubernator Ts'ai [...] zauważył go i polecił go ze względu na jego miłość synowską i jego nieskazitelność [...] Został mianowany zastępcą dowódcy straży wewnątrz pałacu cesarskiego [...] Patrząc na to co wzniosłe i starając się przeniknąć to co oporne odznaczał się naprawdę talentami cywilnymi! Miał prawdziwe talenty wojskowe! [...] Jego sztandary rzucały czerwony blask na Niebo! Było to jak uderzenie grzmotu, jak pojawienie się błyskawicy! Przerażająca była jasność, którą emanował! Jego głos był imponujący jak ryk tygrysa! [65]

„Od czasów cesarza Wu — pisze Chavannes — poczęła się przejawiać w myśli chińskiej tendencja do szukania w księgach klasycznych podstawy wszelkiej mądrości." [66] Trzeba do tego dodać: oraz wszelkich cnót społecznych, w tym także i odwagi, jaką wykazuje pochwała Wu Żunga. Jest wysoce prawdopodobne, że znaczenie przypisywane ściśle literackiej kulturze jest znacznie starsze. Są nawet powody, by przypuszczać, że umysły odważne uważały je za niebezpieczne. Wiadomo bowiem, że Ts'in Szy huang-ti starał się o zachowanie traktatów technicznych (medycznych, farmaceutycznych, rolniczych, dotyczących hodowli drzew i in.), lecz zakazał przede wszystkim posiadania *Księgi pieśni* i *Księgi dokumentów*. Sądził niewątpliwie, że usługi techników są niezbędne dla rodzącego się państwa, lecz że w czasie rady jak i w czasie bitwy przemówienia oparte na zabytkach literackich i na precedensach historycznych są mało pomocne. Pamfleciści z początków okresu Han oskarżali Pierwszego Cesarza, że „spalił on nauki Stu Szkół, by czarnogłowych [tzn. lud] uczynić głupimi".[67] W rzeczywistości jednak Hanowie uważali prawo do udzielania napomnień za jedyną podstawę zgody, która pod nadzorem Niebios winna panować między księciem a jego poddanymi. W czasach cesarza Wu wielki doradca cesarski

Kung-sun Hung „rządził ministrami i ludem opierając się na interpretacji *Wiosen i jesieni* (*Cz'un-ts'iu*)".[68] Silny drobiazgową znajomością dawnych faktów historycznych i odpowiadających im znaków przyrody, podzielonej na symetryczne kategorie[69], uważał, iż posiadł wiedzę całkowitą, zarazem fizyczną i polityczną, która pozwala przewidywać i rządzić. Ten sam Kung-sun Hung dając przykład swym postępowaniem chciał nauczyć rzesze bogatych zarozumialców prostoty obyczajów, która jest znakiem człowieka uczciwego. Książęta i ich poddani musieli regulować swe życie myśląc nieustannie o porównywaniu go z życiem swych przodków. Bogatych, których ugrupowań musiano się obawiać, Hanowie chcieli nauczać skromności i rytualnych postaw. Ta etykieta zdała przecież egzamin. Służyła ona do zdyscyplinowania uczuć feudałów, których przekształciła w szlachtę. W przeciwieństwie do Ts'inów, gdy Hanowie wdrażali ludzi do naśladowania starożytnych i życia w przemyślanym szacunku dla przeszłości, nie myśleli, by ich „uczynić głupcami". Chcieli ich uczynić mądrymi. Potępiając nauczanie technik, z którego nie mogło wyniknąć nic innego niż zamiłowanie do bogactwa i przemocy, Hanowie proponowali zaludniającym wzbogacone miasta nowym ludziom życie całkowicie skupione wokół nauczania ksiąg klasycznych jako warunek zdobycia szlachectwa.

PRZYPISY

[1] *Tso-czuan*, C, I, s. 5; *Mencjusz*, L. s. 85.
[2] SMT, II, s. 55.
[3] SMT, II, s. 137.
[4] SMT, II, s. 461.
[5] SMT, Wstęp, s. XCI.
[6] SMT, III, s. 550.
[7] SMT, Wstęp, s. XCI.
[8] SMT, III, s. 570.
[9] SMT, III, s. 546.
[10] SMT, III, s. 555.
[11] SMT, III, s. 557.
[12] SMT, Wstęp, s. X.
[13] SMT, III, s. 541.
[14] SMT, III, s. 550.
[15] SMT, III, s. 567.
[16] SMT, III, s. 571.
[17] SMT, III, s. 602.
[18] Pan Ku, *Fu o dwóch stolicach*, cz. I.
[19] Czang Heng, *Tung-king fu*.
[20] Chavannes, *Mission archéologique...*, s. 32.
[21] SMT, III, s. 548.
[22] W książce pt. *Deux grandes découvertes archéologiques en Corée* Umehara słusznie podkreśla doskonałość techniczną wykopanych przedmiotów.
[23] *Huai-nan-tsy*, 10.

[24] *Tso-czuan*, C, III, s. 755.
[25] SMT, Wstęp, s. CI.
[26] SMT, III, s. 543.
[27] SMT, II, s. 529.
[28] SMT, III, s. 562.
[29] SMT, III, s. 569.
[30] SMT, III, s. 561.
[31] SMT, III, s. 594.
[32] SMT, III, s. 539; ibid., s. 541: „wartość jednego konia sięgała stu funtów w złocie".
[33] SMT, III, s. 545.
[34] SMT, III, s. 575 oraz 594 i nn.
[35] SMT, III, s. 561 i 562.
[36] BEFEO, 1924, s. 497.
[37] SMT, III, s. 580.
[38] SMT, III, s. 588.
[39] SMT, III, s. 582.
[40] SMT, III, s. 503, 562, 581, 563 i 547.
[41] SMT, III, s. 575.
[42] SMT, III, s. 559.
[43] SMT, III, s. 571.
[44] SMT, III, s. 541.
[45] SMT, II, s. 142, 146, 167, 180 i 188.
[46] Granet, *Fêtes et chansons...*, s. 84 i 98.
[47] SMT, II, s. 188, przyp. 1, por. wyżej s. 43.
[48] SMT, II, s. 188—189.
[49] SMT, II, s. 168; Granet, *Danses et légendes...*, s. 17, przyp. 2.
[50] SMT, II, s. 454; por. ibid. s. 474.
[51] *I-li*, C, s. 396.
[52] Pan Ku, *Fu o dwóch stolicach*, cz. II.
[53] SMT, III, s. 557—559.
[54] Chavannes, *Confucius* (*Revue de Paris*, 1903), s. 135.
[55] Ibid., s. 136.
[56] Ibid., s. 139.
[57] Ibid., s. 141 i 182.
[58] Ibid., s. 142 i 183.
[59] Ibid., s. 65.
[60] Zob. szczególnie *Li-ki*, C, I, s. 468 i nn.
[61] *Li-ki*, C, II, s. 31 i 32.
[62] Ibid., I, s. 468, oraz *Czou-li*, Biot, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, t. I, s. 297 i 292.
[63] *Li-ki*, C, II, s. 34.
[64] Początek anonimowego poematu z III w. n.e., Escarra i Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, oraz Tchang Fong, *Le Paon*, Paris, 1924.
[65] Chavannes, *Confucius*, s. 106—109.
[66] SMT, Wstęp, s. CVI.
[67] SMT, II, s. 229, cytata z Kia I.
[68] SMT, III, s. 557.
[69] *Cz'un-ts'iu fan-lu* oraz *Ts'ien Han-szu*, 27.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tej książki powinienem spróbować określić ducha obyczajów chińskich. Czyż mogę to jednak uczynić nie przedstawiwszy wpierw historii myśli? Taka konkluzja znajdzie dopiero miejsce na końcu tomu, który uzupełni niniejszą książkę. Tymczasem jednak w tomie niniejszym, w którym historia społeczeństwa zajmuje najwięcej miejsca, trzeba było podkreślić to, co charakterystyczne dla właściwej Chińczykom dyscypliny życia. Przedstawienie tej dyscypliny w oderwaniu od reszty może wywołać wrażenie, które trzeba będzie niewątpliwie jeszcze skorygować.

Brak intymności jest cechą dominującą w organizacji rodziny chińskiej. Zaznaczyła ona przede wszystkim stosunki między mężem a żoną oraz stosunki między ojcem a synem. Wydaje się, że stała się regułą wszelkich stosunków rodzinnych. Opanowana przez ideę szacunku moralność domowa zdaje się w końcu mieszać z ceremoniałem życia rodzinnego. Z drugiej jednak strony stosunki społeczne, ożywiane pierwotnie przez ducha współzawodnictwa lub zamiłowanie do prestiżu, zostały — jak się zdaje — opanowane w końcu wyłącznie przez zamiłowanie do *decorum*. Moralność obywatelska, kierowana przez ideał sztywnej uprzejmości, wydaje się zmierzać wyłącznie do zorganizowania między ludźmi systemu stosunków protokolarnych, ustalających gesty, które odpowiadają każdemu wiekowi, każdej płci, każdemu stanowi społecznemu, każdej konkretnej sytuacji. Wreszcie w życiu politycznym, w którym zaleca się zasadę rządzenia przez historię, dąży się — jak się zdaje — do tego, by uznać za wystarczające w każdym przypadku cnoty tradycyjnego konformizmu. Tak więc w momencie, w którym — około początków ery cesarskiej — cywilizacja chińska osiągnęła punkt dojrzałości, wszystko przyczynia się do tego, by panowanie formalizmu stało się oczywiste.

Jaka jest jednak rzeczywista nośność tego systemu archaizujących konwencji, za pomocą których chce się rządzić całym życiem narodu? Czy jest prawdą, jak można by sądzić, że przyczyniła się ona do zubożenia i oschłości życia moralnego Chińczyków? Czy jest chociaż pewne, że takie były jej

skutki dla klas urzędniczych, świadomie oddanych kultowi konformizmu jako jedynej dyscyplinie zdolnej do ukształtowania człowieka uczciwego? Czy należy w tej sprawie ustalić swe zdanie przeczytawszy jedynie dzieła propagandowe i biografie wybitnych osobistości? Wiadomo bowiem dobrze, że te ostatnie wywodzą się z pochwał pośmiertnych i że byłoby zbytnią naiwnością uważanie tonu kazania za właściwą nutę. Trudno jednak uniknąć wrażenia, że ewolucja obyczajów dokonała się w Chinach na drodze postępującej oschłości i że pod wzrastającym naporem konwencjonalnej etykiety w życiu moralnym spontaniczność została sprowadzona do zera. Tylko historia myśli może doprowadzić do zrozumienia, że w przeciwieństwie do tego, co można sądzić, przyjęcie przez uczciwych ludzi postawy konformistycznej ma częściowo za przyczynę nadzieję na zachowanie w życiu duchowym pewnego rodzaju ukrytej niezależności, charakteryzującej się głęboką plastycznością.

Już teraz możemy wskazać niektóre fakty, które wystarczą dla wyznaczenia granic ideału formalistycznego. — Wspomnieliśmy już o roli mistycyzmu w środowisku dworskim. Jego rola w masach ludowych jest nie mniejsza. Jeżeli nie ukazuje się ona w ogóle, to tylko dlatego, że kroniki dynastyczne interesują się wyłącznie życiem dworu i wysoko postawionych osobistości. Wielki kryzys mistyczny z roku 3 (zanotowany przypadkowo z okazji epizodu życia dworskiego) nie był z pewnością kryzysem wyizolowanym. Znamy tylko nieliczne szczegóły z nim związane, lecz ukazują one, że w środowiskach chłopskich zachowały się z doskonałą świeżością mistyczne ideały sięgające najdawniejszych wieków. — Z drugiej zaś strony w burzliwym okresie Trzech Królestw dawny duch feudalny odnalazł od razu całą swą siłę. Można więc przypuszczać, że w wielkich domenach wiejskich, które powstały w czasach Hanów, utrzymały się zwyczaje i dyscyplina obyczajowa niewątpliwie mniej oddalone od antycznej moralności feudalnej niż archaizujący ideał popierany przez ortodoksyjną naukę. To tylko historia nie chciała zapisywać faktów i dlatego nie wiemy nic o trwałości elementów feudalnych w życiu społecznym. — Wreszcie, historia nie daje prawie żadnych informacji o ewolucji obyczajów w nowych środowiskach miejskich (nie licząc klas urzędniczych). Tymczasem właśnie w tych środowiskach powstała moralność typowa dla ludzi związanych z handlem, charakteryzująca się — jak się zdaje — duchem współpracy i zamiłowaniem do sprawiedliwych układów. Można się domyślać, że wpływ tych środowisk na całokształt życia chińskiego nie mógł być nieznaczny. Jednakże o ile chodzi o epokę dawniejszą, nie wiemy nic lub bardzo mało o rzeczywistym życiu klas przemysłowych, o roli miast w ogólnej gospodarce, o ewolucji prawnej i moralnej środowisk miejskich. Byłoby nadzwyczajne, gdyby nie wypracowały one wcale czynnych ideałów i gdyby ich działalność ograniczyła się do usprawiedliwiania ortodok-

syjnej etykiety. Nie należy bynajmniej nie doceniać działalności klas urzędniczych. Trzeba jednakże, kończąc tę książkę, zaznaczyć, że na skutek tradycji arystokratycznej historia zaniedbała przekazania wiadomości o ruchach ludowych. Wraz z erą cesarską, która zamyka historię Chin starożytnych, cywilizacja chińska osiągnęła pewną dojrzałość. Jednakże mimo że rzecznicy ortodoksji starali się ze wzrastającą dokładnością określić tradycyjne ideały i przyoblec tę cywilizację w trwającą w bezruchu godność, pozostała ona nadal pełna młodzieńczych sił.

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY TYTUŁÓW CZASOPISM

„Annales de l'Est" (Faculté des Lettres de Nancy)	AEST
„Antiquity"	AQ
„Art Bulletin"	AB
„Artibus Asiae"	AA
„Asia Major"	As. Maj.
„Berichte ü. d. Verhandl. d. Sächs. Akad. Wiss." (Lipsk)	BUSAW/PH
„Bulletin de l'École française d'Extrême Orient"	BEFEO
„Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities" (Sztokholm)	BMFEA
„Bulletin of the National Association Watch and Clocks Collectors" (USA)	BNAWCC
„Bulletin de l'Université Aurore" (Szanghaj)	BUA
„China Journal of Science and Arts"	CJ
„China Review"	ChR
„China Reconstructs"	CRec
„China Trade and Engineering"	CTE
„Economic History Review"	EHR
„Field Museum of Natural History Publications" (Chicago) „Anthropological Series"	FMNHP/AS
„Gazette des Beaux-Arts"	GBA
„Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht"	GWU
„Harvard Journal of Asiatic Studies"	HJAS
„Horological Journal"	HOROJ
„Isis"	ISIS
„Journal of the American Oriental Society"	JAOS
„Journal Asiatique"	JA
„Journal of Economic History"	JEH
„Journal of the History of Medicine and Allied Sciences"	JHMAS
„Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society"	JRAS/NCB
„Journal of the Peking Oriental Society"	JPOS
„Journal of the Royal Asiatic Society"	JRAS
„Journal of the West China Border Research Society"	JWCBRS
„Mémoires concernant l'Asie orientale"	MAO
„Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen"	MSOS
„Monumenta Serica"	MS
„Natur und Kultur" (Monachium)	NUK
„New China Review"	NChR
„Orient"	ORT
„Oriental Art"	ORA
„Ostasiatische Studien"	OS
„Ostasiatische Zeitschrift"	OZ
„People's China"	PC
„Przegląd Orientalistyczny"	PO
„Saeculum"	SAE
„Shinagaku"	SH

„Studia Serica" („West China Union University Literary and Historical Journal") . . . . . SSE
„T'oung Pao" (Lejda) . . . . . TP
„Transactions of the Newcomen Society" . . . . . TNS
„Transactions of the Oriental Ceramic Society" . . . . . TOCS
„Variétés Sinologiques" . . . . . Var.
„Zeitschrift d. deutsch. Morgenländischen Gesellschaft" . . . . . ZDMG

KSIĄŻKI I ARTYKUŁY

Ackerman P., *Ritual Bronzes of Ancient China*, Nowy Jork 1945.
Alexiéiev B., *La littérature chinoise*, Paryż 1935.
Ameisenowa Z., *Some Neglected Representations of the Harmony of the Universe*, GBA, 1958.
Andersson J. G., *An early Chinese culture*, Pekin 1923.
Preliminary report on archaeological research in Kansu, Pekin 1925.
Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China, Londyn 1934.
Research into the Prehistory of the Chinese, Sztokholm 1943.
Prehistoric Sites in Honan, BMFEA 19, 1947.
Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China, BMFEA 1, 1929.
Researches into the Prehistory of China, BMFEA 1, 1943.
Ardenne de Tizac H. d', *L'art chinois classique*, Paryż 1926.
Arne T. J., *Painted stone age pottery from the Province of Honan, China*, Pekin 1925.
Painted Stone-Age Pottery from the Province of Honan, China, Pekin 1934, *Geological Survey of China*.
Ashton L., *An Introduction to the Study of Chinese Sculpture*, Londyn 1924.
Aurousseau L., *La première conquête chinoise des pays annamites*, BEFEO, 1923.
Bachhofer L., *A Short History of Chinese Art*, Londyn 1944.
Balázs E., *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit (618—906)*, MSOS, 1931—1933.
La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han, TP, 1949—50.
Balázs E. i inni, *Aspects de la Chine*, Paryż 1959.
Beasley i Pulleyblank, *Historians of China and Japan*, Londyn 1961.
Becker B., *Music in the Life of Ancient China*, Chicago 1957.
Bielenstein H., *The Restoration of the Han Dynasty*, BMFEA, 1954 oraz BMFEA, 1959.
Biot E., *Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, Paryż 1851.
Recherches sur les moeurs des anciens Chinois d'après le Che king, JA, 1843.
Bishop C. W., *Chronology of Ancient China*, JAOS, 52, s. 232.
Beginnings of Civilization in Eastern Asia, AQ, 1940.
Black, *The human skeleton remains from Sha kuo t'un*, Pekin 1925.
A note on physical characters of the prehistoric Kansu race, Pekin 1925.
Blakney R. B., *The Way of Life, A new Translation of the Tao te ching*, Nowy Jork 1955.
Bodde D., *The Chinese Cosmic Magic known as „Watching for the Ethers"*, SSE, Kopenhaga 1959.
Boerschan E., *Chinesische Architektur*, Berlin 1926.
Breitschneider, *Botanicon Sinicum*, JRAS/NCB XXV.
Bulling A., *Descriptive Representations in the Art of the Ch'in and Han Period*, Cambridge 1949.
Umbrella Motif in the Decoration of Chou and Han Metal Mirrors, Cambridge 1954.
The Meaning of China's most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns

from Kansu and their Development in the Shang, Chou and Han Periods, Lejda 1952.
The Decoration of some Mirrors of the Chou and Han Periods, AA, 1955.
The Decoration of Mirrors of the Han Period, AA, 1960.
A Bronze Cart of Chou or Han, ORA, 1955.
Burford A., *Heavy Transport in Classical Antiquity*, EHR, 1960.
Busshel S.-W., *Chinese Art*, Londyn 1914.
Cable M., French F., *China, her Life and her People*, Londyn 1946.
Chalfant, *Early Chinese Writing*, Chicago 1906.
Chang C., *The Development of Neo-Confucian Thought*, przedmowa A. W. Hummel, Nowy Jork 1957.
Chang Ch'i-yun, *A Life of Confucius*, Taipei 1954.
Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China*, Yale 1953.
Chang Yu-che, *Chang Heng, Astronomer*, PC, 1956.
Chatley H., *The Development of Mechanisms in Ancient China*, TNS, 1942.
The Origin and Diffusion of Chinese Culture, Londyn 1947.
Chavannes E., *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paryż 1895—1905.
La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han, Paryż 1893.
Le T'ai chan, Paryż 1910.
Mission archéologique dans la Chine septentrionale, Paryż 1913.
Le jet des Dragons, MAO III, Paryż 1919.
Confucius, „Revue de Paris", 1903.
La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise d'après un livre de M. Lo Tchen-yu, JA, 1911.
Trois généraux chinois de la dynastie Han, TP, 1906.
Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan, Oxford 1913.
De l'expression des voeux dans l'art populaire chinois, Paryż 1922.
Cheng Tê-k'un, *Travels of the Empereor Mu*, JRAS/NCB, 64—65.
Archaeology in China, t. 1: *Prehistoric China*, Cambridge 1959; t. 2: *Shang China*, 1960; t. 3: *Chou China*, 1963.
The Carving of Jade in the Shang Period, TOCS, 1954—55.
Chesneaux J., Needham J., *La science en Chine*, w pracy *Histoire générale des Sciences* pod redakcją R. Taton, Paryż 1958.
Chiang Shao-yuan, *Le Voyage dans la Chine Ancienne, considéré principalement sous son aspect magique et religieux*, Szanghaj 1937.
Chiang Yee, *Chinese Calligraphy*, Londyn 1958.
Cohn W., *Chinese Painting*, Londyn 1948.
Cohen i Meillet, *Les langues du Monde*, Paryż 1952 (rozdział dotyczący języka chińskiego i języków chińsko-tybetańskich napisany przez H. Maspero).
Combridge J. H., *The Celestial Balance, A Practical Reconstruction* HOROJ, 1962.
Creel H. G., *The Birth of China, A Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*, Nowy Jork 1936.
Confucius, the Man and the Myth, Nowy Jork 1949.
Bronze Inscriptions of the Western Chou Dynasty as Historical Documents, JAOS, 1936.
Studies in Early Chou Culture, Baltimore 1937.
Conrady, *China*, Berlin 1902.
Cordier H., *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paryż 1920.

Cressey G. B., *Land of the 500 millions*, Nowy Jork 1955.
Crossley-Holland P. C., *Non-Western Music, The Pelican History of Music*, t. 1: *Ancient Forms to Polyphony*, Londyn 1960.
Dehergne J., *Bibliographie de quelques Industries Chinoises. Techniques Artisanales en Histoire Ancienne*, BUA, 1949.
Demiéville P., *Anthologie de la Poésie Chinoise Classique*, Paryż 1962.
La méthode d'architecture de Li Ming-tschong des Song, BEFEO, 1925.
Hou-che, Tch'ang che tsi, BEFEO, 1924.
Demiéville P., C. R. Tchang Hong-tchao, *Che ya, Lapidarium sinicum*, BEFEO, 1924
Dewall M. von, *Pferd und Wagen im frühen China, Aufschlüsse zur Kulturgeschichte aus der „Shih Ching". Dichtung und Bodenfunden der Shang- und frühen Chou--Zeit*, Saarbrücken 1962.
Dore H., *Recherches sur les Superstitions de la Chine*, Szanghaj 1914—1929.
Dubs H. H., *The History of the Former Han Dynasty*, Baltimore 1938—1944.
Duyvendak J. J. L., *The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law*, Londyn 1928.
Tao Te Ching, The Book of the Way and Its Virtue, Londyn 1954.
Dvorak R., *China's Religionen*, Münster 1903.
Eberhard W., *The Formation of Chinese Civilization, According to Socio-Anthropologic Analysis*, w: „Sociologus" 1957.
A History of China, Berkeley 1950.
Chinese Festivals, Nowy Jork 1952.
Lokalkulturen im Alten China, Lejda—Pekin 1942.
Edkins, *The Evolution of Chinese Language*, JPOS, 1887.
Eichhorn W., *Wang Chia's Shih I Chi*, ZDMG, 1952.
Erkes E., *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, OZ, 1917.
Das älteste Dokument z. chines. u. Kunstgeschichte: T'ien-wen, die „Himmelsfragen" des K'üh Yuan, Lipsk 1928.
Geschichte Chinas, von des Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals, Berlin 1956.
Ursprung und Bedeutung der Sklaverei in China, AA, 1937.
Das Problem der Sklaverei in China, BUSAW/PH, 1954.
Der Hund im Alten China, TP XXXVII.
Escarra J., *Le droit chinois*, Pekin—Paryż 1936.
Escarra J., Germain, *Le conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Pekin 1925.
Fairbank W., *A Structural Key to Han Mural Art*, HJAS, 1942.
Fitzgerald C. P., *China. A Short Cultural History*, Londyn 1935.
Forke A., *Geschichte d. Mittelälterlichen Chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934.
Lun-Heng, Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung, MSOS 1911.
Mö Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, MSOS, 1923.
The World Conception of the Chinese, Londyn 1925.
Yang Chu, the Epicurian in relation to Lie-tse, the Pantheist, JPOS III.
Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg 1927.
Franke A., *Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 1920.
Franke O., *Geschichte des chinesischen Reiches*, Berlin—Lipsk 1930—1937.
Franke W., *Die Han-zeitlichen Felsengräber bei Chiating, West-Szechuan*, SSE, 1948.
Fujita, *The River Huang in the Reign of Yu*, SH, 1921.
Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, przekład Derk Bodde, t. 1: Pekin—Londyn 1937; t. 2: Princeton 1952.

The Spirit of Chinese Philosophy, Londyn 1947.
Gabelentz G. von der, *Beiträge z. chines. Grammatik, Abhandl. d. Sächsischen Gesell. f. Wiss.*, 1888.
Confucius und seine Lehre, Lipsk 1888.
Gernet J., *La Chine Ancienne*, Paryż 1964.
Gibson H. E., *Communications in China during the Shang Period*, CJ, 1937.
Giesler, *La Tablette Tsong du Tcheou li*, „Rev. Arch.", 1915.
Giles H.-A., *History of Chinese Literature*, Londyn 1901.
Chuang Tsu, Mystic Moralist and Social Reformer, Londyn 1889.
Lao Tzu and the Tao Te King, „Adversaria Sinica" III.
The Remains of Lao Tzu, ChR, 1886—9.
Religion of Ancient China, Londyn 1905.
Confucianism and its Rivals, Londyn 1915.
Giles L., *A Gallery of Chinese Immortals (Hsien). Selected Biographies translated from Chinese Sources*, Londyn 1948.
Goodrich L. C., *Short History of the Chinese People*, Nowy Jork 1943.
Goodrich L. C., Fenn H. C., *A Syllabus of the History of Chinese Civilization and Culture*, Nowy Jork 1958.
Gourou P., *L'Asie*, Paryż 1953.
Graham A. C., *The Book of Lieh Tzu*, Londyn 1960.
Granet M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paryż 1919.
La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale, Paryż 1920.
La religion des Chinois, Paryż 1922.
Danses et légendes de la Chine ancienne, Paryż 1926.
Coutumes matrimoniales de la Chine antique, TP, 1912.
Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoise, „Rev. Philos.", 1920.
La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise, „Ann. de l'École des Hautes études", 1920.
Le dépôt de l'enfant sur le sol, „Rev. arch.", 1922.
Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique, „Rev. de Psychologie", 1922.
La droite et la gauche en Chine, „Bull. de l'Inst. fr. de Sociologie", 1933.
Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne, Paryż 1939.
La Féodalité Chinoise, Oslo 1952.
Études Sociologiques sur la Chine, Paryż 1953.
Gray B., *Early Chinese Pottery and Porcelain*, Londyn 1953.
Griffith S. B., *Sun Tzu, The Art of War*, Oxford 1963.
Groot J.-J.-M., de, *The Religious System of China*, Lejda 1892—1921.
The Religion of the Chinese, Nowy Jork 1910.
Universismus, Berlin 1918.
Sectarianism and Religious Persecution in China, Amsterdam 1903.
Chinesische Urkunden z. Geschichte Asiens, 1921.
Grousset R., *Histoire de l'Asie*, Paryż 1922.
La Chine jusqu'à la conquête mongole, L'empire mongol, w: *Histoire du Monde*, t. VIII, cz. 1, Paryż 1941.
Histoire de la Chine, Paryż 1942.
L'Empire des Steppes, Paryż 1948.

Grube W., *Geschichte der chinesischen Literatur*, Lipsk 1902.
Die Religion der alten Chinesen, Tübingen 1908.
Gulik R. H. van, *Sexual Life in Ancient China*, Lejda 1961.
Gyllensvard B., *Chinese Gold and Silver — Work in the Carl Kempe Collection*, Waszyngton 1954.
Haloun G., *Contribution to the History of the Clan Settlement in ancient China*, As. Maj., 1924.
Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer?, As. Maj., 1926.
Hansford S. H., *Chinese Jade Carving*, Londyn 1950.
Hauer, *Die Chinesische Dichtung*, Berlin 1909.
Havret, Chambeau, *Notes concernant la chronologie chinoise*, Var., 1920.
Hawkes D., *Ch'u Tz'u, The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology*, Oxford 1959.
Hentze C., *Objets Rituels, Croyances et Dieux de la Chine Antique*, Antwerpia 1936.
Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen, t. 1—2, Antwerpia 1937.
Hervouet Y., *Sseu-ma Siang-jou, Un Poète de Cour sous les Han*, Paryż 1964.
Hirth F., *The ancient history of China to the end of the Chou Dynasty*, Nowy Jork 1909.
Chinese metallic mirrors, Nowy Jork 1906.
Hochstadter W., *Pottery and Stonewares of Shang, Chou and Han*, BMFEA 1952.
Honda, *On the date of compilation of the Yi king*, SH, 1921.
Hopkins, L. C. *Chinese writings in the Chou Dynasty on the light of recent discoveries*, JRAS, 1911.
Metamorphic stylisation and the sabotage of signification, a study in ancient and modern chinese writing, JRAS, 1925.
Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago 1934.
The development of logical method in ancient China, Szanghaj 1922.
Hsia Nai, *New Archaeological Discoveries*, CREC, 1952.
Hucker C. O., *Chinese History, A Bibliography Review*, Waszyngton 1958.
Hsu C. Y., *Ancient China in Transition*, Stanford 1965.
Hughes E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londyn 1942.
The Art of Letters, Lu Chi's Wen Fu, AD. 302. A Translation and Comparative Study, Nowy Jork 1951.
Relation in China, Londyn — Nowy Jork 1950.
Two Chinese Poets (Pan Ku and Chang Heng), Vignettes of Han Life and Thought, Princeton 1960.
Imbault-Huart, *La légende des premiers papes taoïstes*, JA 1884.
I-king (Księga przemian): przekłady:
The I Ching or Book of Changes, przekł. ang. Cary F. Baynes na podstawie przekł. niem. Richarda Wilhelma, Nowy Jork 1950.
Das Chinesische Orakelbuch I Ging, Bill Behm, Monachium — Berlin 1955.
Kaltenmark M., *Le Lie Sien Tchouan, Biographies Légendaires des Immortels Taoïstes de l'Antiquité*, Paryż 1953.
Lao Tseu et le Taoïsme, Paryż 1965.
Religion et la Politique dans la Chine des Ts'in et des Han, w „Diogène" 34, Paryż 1961.
Karlbeck O., *Anyang Marble Sculptures*, BMFEA, 1935.
Anyang Moulds, BMFEA, 1935.
Selected Objects from Ancient Shou Chou, BMFEA, 1935.
Karlgren B., *Études sur la phonologie chinoise*, Lejda — Sztokholm 1913.

Sound and Symbol in China, Londyn 1923.
Analytic Dictionary, Paryż 1923.
On the authenticity and nature of the Tso chuan, Göteborg 1926.
Philology and ancient China, Oslo 1926.
Le protochinois, langue fléxionnelle, JA, 1920.
Yin and Chou in Chinese Bronzes, Sztokholm 1935.
Legends and Cults in Ancient China, Sztokholm 1947.
Some Fecundity Symbols in Ancient China, BMFEA, 1930.
Legends and Cults in Ancient China, BMFEA, 1946.
The Book of Documents, BMFEA, 1945.
Weapons and Tools of the Yin Dynasty, BMFEA, 1945.
The Book of Odes, Chinese Text, Transcription and Translation, Sztokholm 1950.
Notes on the Grammar of Early Chinese Bronze Decor, BMFEA, 1951.
The Chinese Language, An Essay on its Nature and History, Nowy Jork 1949.
Kato, Joken, *Religion and Thought in Ancient China*, Cambridge 1953.
Kenney E. H., *A Confucian Notebook*, Londyn 1950.
Koo T. Z., *Basic Values in Chinese Culture*, Iowa City 1950.
Kou Pao-hok, *Deux sophistes Chinois: Houei Che et Kong Souen Long*, Paryż 1953.
Kramers R. P., *K'ung tzu chia yu. The School Sayings of Confucius*, Lejda 1949.
Kremsmayer H., *Kung-fu-tse, Worte der Weisheit, Lun-yu, Die Diskussionen Meister K'ung mit seinen Schülern*, Wiedeń 1954.
Laloy L., *La musique chinoise*, Paryż.
Lanchester G., *The Yellow Emperor's South-Pointing Chariot*, Londyn 1947.
Latourette K. S., *The Chinese, Their History and Culture*, Nowy Jork 1946.
Lattimore O., *Inner Asian Frontiers of China*, Nowy Jork 1951.
Laufer B., *Jade, a study in chinese archaeology and religion*, Chicago 1912.
Chinese Pottery of the Han Dynasty, Lejda 1909.
Ethnographische Sagen der Chinesen (Festschrift Kuhn).
Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle 1957.
Lin Wen-ch'ing, *The Li Sao, An Elegy on Encountering Sorrows*, Szanghaj 1935.
Lin Yu-tang, *The Wisdom of Lao Tzu*, Nowy Jork 1948.
Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth 1955.
Confucius, his Life and Time, Nowy Jork 1955.
Loehr M., *Chinese Bronze Age Weapons*, Ann Arbor 1956.
Loewe M., *The Han Documents from Chu-Yen*, Londyn 1963.
Imperial China, Londyn 1966.
Luebke A., *Altchinesische Uhren*, DUZ, 1931.
Chinesische Zeitmesskunde, NUK, 1931.
Der Himmel der Chinesen, Lipsk 1935.
Mailla de, *Histoire générale de la Chine*, przekład z *Tung-kien kang-mu*, Paryż 1777—1789.
Martin, *Diplomacy in Ancient China*, JPOS, 1889.
Maspero H., *La Chine antique*, Paryż 1927.
Les origines de la civilisation chinoise, „Ann. de géographie", 1926.
Les légendes mythologiques dans le Chou king, JA, 1924.
Notes sur la logique de Mo tseu, TP, 1927.
Le mot ming, JA, 1927.
Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu, „Bull. de l'Assoc. franç. des amis de l'Orient", 1922.
Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, BEFEO, 1910.

La vie privée en Chine à l'époque des Han, „Revue des Arts Asiatiques", Paryż 1932.
Les régimes fonciers en Chine, „Recueil de la Soc. Jean Bodin", Bruksela 1937.
Les procédés de „nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne, JA, 1937.
Les instruments astronomiques des Chinois au temps des Han, „Mélanges chinois et bouddhiques", Brugia 1939.
La Société Chinoise à la Fin des Chang et au début des Tcheou, BEFEO, 1954.
Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine, t. 1: *Les Religions*, t. 2: *Le Taoïsme*, t. 3: *Études Historiques*, Paryż 1950.
Les Documents Chinois de la 3e Expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale, Londyn 1953.
Masson-Oursel P., *La Philosophie Comparée*, Paryż 1923.
Études de logique comparée, „Rev. philos.", 1917.
La démonstration confucienne, „Rev. d'hist. des relig.", 1916.
Masson-Oursel i Kia Kien-tchou, *Yin Wen-tseu*, TP, 1914.
Maverick L. A., *Economic Dialogues in Ancient China. Selection from the Kuan-tzu*, Londyn 1954.
Mayers, *Chinese Reader's Manuel*.
Mémoires concernant les Chinois, praca zbiorowa misjonarzy z Pekinu, Paryż 1776—1814.
Mestre E., *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan*, Paryż 1925.
Mikami Y., *The Development of Mathematics in China and Japan*, Nowy Jork 1961.
Mizumo S., *An Outline of World Archaeology*, t. 6: *Eastern Asia* II, *The Yin-Chou Period*, Tokio 1959.
Bronzes and Jades of Ancient China, Tokio 1959.
Morikimi S., *Ancient Chinese Myth*, Kioto 1944.
Moule A. C., Yetts, W. P., *The Rulers of China. Chronological Tables compiled by A. C. Moule, With an Introductory Section on the Earlier Rulers compiled by W. P. Yetts*, Londyn 1957.
Nagasawa K., *Geschichte der chinesischen Literatur und ihrer gedanklichen Grundlage*, przekład z jap. E. Feifel, Pekin 1945.
Naito T., *On the Compilation of the Shoo king*, SH, 1923.
Ancient History of China, Tokio 1944.
Needham J., *Science and Civilization in China*, t. 1—4, Cambridge 1945—1965.
Remarques relatives à l'Histoire de la Sidérurgie Chinoise, AEST, 1956.
Science and Society in Ancient China, Londyn 1947.
An Archaeology Study Tour in China, 1958, AQ, 1959.
Oldenburg, *Abriss der Weltgeschichte*, t. 2, Monachium 1954.
Palmgren N., *Kansu Mortuary Urns of the Pan Shan and Ma Chang Groups*, Pekin 1934 (w „Geological Survey of China").
Parker, *Kwan-tze*, NChR, 1921.
Hwai-nan-tze, NChR, 1919.
Pei Wen-chung, *Studies in Chinese Prehistory*, Szanghaj 1948.
Pelliot P., *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*, MAO, 1919.
Jades archaïques de la collection C. T. LOO, Paryż 1921.
Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain, JA, 1921.
Meou tseu ou les Doutes levés, TP, 1918—19.
La Haute Asie, Paryż 1931.

The Royal Tomb of Anyang, Studies in Chinese Art, Londyn 1936.
Perleberg M., *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hongkong 1952.
Picken L., *Chinese Music*, w *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, Londyn 1954.
Plath J., *Fremde barbarische Stämme im alten China*, Monachium 1874.
Plenderleith H., *Technical Notes on Chinese Bronzes*, TOCS, 1938—9.
Przyluski J., *Le Sino-tibétain*, w: *Langues du monde*, Paryż 1924.
Read B., *Chinese Materia Medica*, Pekin 1931—1941.
Reischauer E. O, Fairbank J. K., *East Asia, The Great Tradition*, Boston 1960.
Richthofen F., *China*, Berlin 1877—1912.
Ricket W. A., *The Kuan Tzu Book*, Hongkong 1966.
Rosthorn, *Geschichte Chinas*, Stuttgart 1923.
Rotours R. de, *Le Traité des Examens, traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang*, Paryż 1932.
Traité des Foncionnaires et traité de l'Armée, traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang, Lejda 1947.
Rudolph R. C., *A Second-Century Chinese Illustration of Salt Mining*, ISIS, 1952.
Rudolph R. C., Wen Yu, *Han Tomb Art of West China. A Collection of First and Second-Century Reliefs*, Los Angeles 1957.
Rygaloff A., *Confucius*, Paryż 1946.
Salmony A., *Archaic Jades from Sonnenschein Collection*, Chicago 1952.
Saussure L. de, *Le système astronomique des Chinois*, Genewa 1910.
Schindler B., *On the travel, wayside, and wing offerings in ancient China*, As. Maj. I.
The development of Chinese conception of Supreme Beings, As. Maj., 1923.
Schmitt E., *Die Grundlagen der chinesischen Che*, 1927.
Segalen, Voisin, Lartigue, *L'Art funéraire à l'Époque des Han*, Paryż 1935.
Sickman L., Soper L., *The Art and Architecture in China*, Londyn 1956.
Siren O., *Chinese Painting, Leading Masters and Principles*, t. 1: *The Pre-Sung Era*, Londyn 1956.
Smith C. A. M., *Chinese Creative Genius*, CTE, 1946.
Sowerby A. de C., *Nature in Chinese Art*, Nowy Jork 1940.
The Horse and Other Beasts of Burden in China, CJ, 1937.
Stange H. O. H., *Gedanken und Gespräche des Konfuzius: Lun-yu*, Monachium 1953.
Dichtung und Weisheit von Tchuang-tse. Aus dem chinesischen Text übersetzt, Wiesbaden 1954.
Steele J., *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, Londyn 1917.
Stein R., *Jardins en miniature d'Extrême Orient, le monde en petit*, BEFEO, 1943.
Sullivan M., *An Introduction to Chinese Art*, Londyn 1961.
The Birth of Landscape Painting in China, Berkeley 1962.
Sun Zen E-tu, Francis J. de, *Chinese Social History, Translations of Selected Studies*, Waszyngton 1956.
Suzuki, *A Brief history of early chinese philosophy*, Londyn 1914.
Swallow R. W., *Ancient Chinese Bronze Mirrors*, Pekin 1937.
Swann N. L., *Food and Money in Ancient China, The Earliest Economic History of China to + 25*, Princeton 1950.
Sylwan V., *Silk from the Yin Dynasty*, BMFEA, 1937.
Tchang Fong, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, Paryż 1925.
Tchang M., *Synchronismes chinois*, Var., 1905.
Teilhard de Chardin P., *Le néolithique de la Chine*, Pekin 1944.
Tjan Tjoe-som, *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger*

Hall, A Contribution to the History of Classical Studies in the Han Period, Lejda 1949—1952.
Tscheppe, *Historie du royaume de Wou*, Var., 1896.
Histoire du royaume de Tch'ou, Var., 1903.
Histoire du royaume de Ts'in, Var., 1909.
Historie du royaume de Tsin, Var., 1910.
Histoire des trois royaumes de Han, Wei et Tchao, Var., 1910.
Tucci G., *Storia della filosofia cinese antica*, Bolonia 1922.
Umehara, *Deux grandes découvertes archéologiques en Corée*, „Rev. des arts asiatiques", 1926.
Catalogue Raisonné of Chinese Dated Laquer Vessels of the Han Dynasty, Kioto 1943.
Vandermeersch L., *La Fondation du Légisme*, Paryż 1965.
Vandier-Nicolas N., *Le Taoïsme*, Paryż 1965.
Vissier M. W. de, *The Dragon, in China and Japan*, Amsterdam 1913.
Voretz E.-A., *Altchinesische Bronzen*, Berlin 1924.
Waley A., *The Temple and others Poems*, Londyn 1923.
Three Ways of Thought in Ancient China, Londyn 1939.
The Book of Songs, Londyn 1937.
The Way and Its Power, A Study of the Tao te ching and its place in Chinese Thought, Londyn 1934.
The Analects of Confucius, Londyn 1934.
The Book of Changes, BMFEA, 1934.
Life under the Han Dynasty, History Today, 1953.
The Nine Songs, A Study of Shamanism in Ancient China, Londyn 1955.
Walker R. L., *The Multistate System of Ancient China*, Hamden 1953.
Wallacker B., E., *The Huai Nan Tzu Book. Behaviour, Culture and the Cosmos*, New Heaven 1962.
Wang Ling, Needham J., *Horner's Method in Chinese Mathematics. Its Origins in the Root-Extraction Procedures of the Han Dynasty*, TP, 1955.
Watson B., *Records of the Grand Historian of China, translated from the Shih Chi of Ssuma Ch'ien*, Nowy Jork 1961.
Ssuma Ch'ien, Grand Historian of China, Nowy Jork 1958.
Watson W., *Archaeology in China*, Nowy Jork 1960.
China before the Han Dynasty, Londyn 1961.
Wedemayer, *Schauplätze und Vorgänge der alten chinesischen Geschichte*, As. Maj. V.
Welch H., *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston 1957.
Werner E. T. C., *Myth and legends of China*, Londyn 1924.
White W. C., *Bone Culture of Ancient China*, Toronto 1945.
Bronze Culture of Ancient China, Toronto 1956.
Wieger L., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hienhien 1917.
Les Pères du système taoïste, Hienhien 1913.
La Chine à travers les âges, Hienhien 1920.
Textes historiques, Hokienfu 1902.
Caractères, Hokienfu 1903.
Wilbur C. M., *Slavery in China during the former Han Dynasty*, FMNHP/AS, 1943.
Industrial Slavery in China during the former Han Dynasty, JEH, 1943.
Willets W., *Chinese Art*, Londyn 1958.
Wilhelm R., *Dschuang dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena 1920.

Liä dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Jena 1921.
Lü Puh-wei, Frühling und Herbst, Jena 1927.
Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou*, Paryż 1932.
Wu G. D., *Prehistoric Pottery in China*, Londyn 1938.
Wylie A., *Notes on Chinese literature*, Szanghaj 1902.
Ware J. R., *The Sayings of Confucius, A New Translation*, Nowy Jork 1955.
Yang K. P., *An Outline of the History of Korean Confucianism*, Waszyngton 1956.
Yang Lien-sheng, *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge 1961.
Yuan, Chaucer, *La philosophie politique de Mencius*, Paryż 1927.
Yuan Kang, *I Ging, Praxis Chinesischer Weissagung. Uebersetzung besagte Fritz Werle*, Monachium 1951.
Zach E. von, *Lexicographische Beiträge*, Pekin 1902.
Die Chinesische Anthologie, Uebersetzungen aus dem Wen Hsüan, Cambridge, Mass., 1958.
Zottoli, *Cursus litteraturae sinicae*, Szanghaj 1879—1882.

BIBLIOGRAFIA POLSKA

Chmielewski J., *Z problematyki wczesnego taoizmu*, „Rocznik Orientalistyczny" XXV, z. 1, Warszawa 1961.
Chmielewski J., Dębnicki A., Jabłoński W., Wojtasiewicz O., *Antologia literatury chińskiej*, Warszawa 1956.
Chmielewski J., Dębnicki A., Jabłoński W., Wojtasiewicz O., *K'ü Jüan (Zbiór referatów wygłoszonych na sesji ku czci poety)*, Warszawa 1954.
Chmielewski J., Jabłoński W., Wojtasiewicz O., *Czuang-tsy, Nan-hua czen-king, Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953.
K'ü Jüana Pieśni z Cz'u, Warszawa 1958.
Dębnicki A., *Fragmenty z dzieł Meng-tsy*, PO nr 13 (1955).
Teoria umowy społecznej w Chinach starożytnych, PO nr 6 (1953).
Periodyzacja dziejów Chin starożytnych, PO nr 17 (1956).
Gernet J., *Chiny starożytne*, Warszawa 1966.
Jabłoński W., *Religie Chin*, w: *Religie Wschodu*, Warszawa 1938.
Kaligrafia chińska, PO nr 3 (1950).
Obraz Chin starożytnych Czuang-tsego, PO nr 4 (1952).
Etyka i etykieta konfucjańska, Sprawozdania PAN, LI, 1, Kraków 1950.
Stanowisko kobiety u progu okresu feudalnego według Tso-czuanu, PO nr 6 (1953).
K'ü Jüan, starożytny wieszcz chiński, PO nr 7 (1953).
Etykieta chińska, PO nr 23 (1957).
Z dziejów literatury chińskiej, Warszawa 1956.
Künstler M. J., *Mistrz Mo*, „Chiny", wrzesień 1963.
Księga dokumentów, PO nr 50, (1964).
Lettré a kariera urzędnicza, PO nr 17 (1967).
Ma Żung, PO nr 37 (1969).
Pismo chińskie, Warszawa 1970.
Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego, Warszawa 1972.
Szang Jüe, *Dzieje Chin*, Warszawa 1960.
Szlenk-Iliewa M., *Z księgi pieśni*, PO nr 18 (1956), nr 28 (1958), nr 38 (1961) i nr 71 (1969).

Wojtasiewicz O., *Ciu Juan*, Warszawa 1954.
Wojtasiewicz O., Żbikowski T., *Religie Chin*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968.
Żbikowski T., *Konfucjusz*, Warszawa 1954, wyd. II, Warszawa 1960.
Konfucjusz i społeczna funkcja konfucjanizmu, „Euhemer" 46 (1965).
Religie Chin, w: *Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971.
Traktat Wang Cz'unga o śmiertelności duszy, „Euhemer" 48 (1965).

INDEKS

W niniejszym indeksie nie wskazano haseł, które występują w tekście jedynie epizodycznie.

Administracja 94, 106, 113, 114, 371
adopcja 161, 298
Afganistan 116
agnatyczna filiacja 162, 204, 209, 296, 297
Ai (cesarz) 129, 132
Ałtaj 117
ałtajska droga 133
amnestia 107, 122, 256, 371, 382
Amu-daria 116
An (cesarz) 130
Anau 71
Andersson J. G. 70, 71, 73
Anhuei (prowincja) 42, 78, 127
Annam 107, 108, 133
antropologia 70
Ao 109
apanaże 106, 114, 361, 376, 379
archeologia 60, 61

Babel 202
Baktria 116, 118
Bałchasz (jezioro) 133
barbarzyńcy 30, 32—34, 37, 38, 42, 82—84, 114, 125, 127, 131, 142, 150—152, 231, 239, 268, 277, 354, 378, 379
Barkul 133
bażant 31, 189, 190, 200
bęben 216, 226, 264, 265
Bhamo 73
Birma 73, 117
birmański język 74
bractwa 195—203
brąz 72
buddyzm 131

cenzor 115
ceramika 71
Chavannes E. 77, 78, 389
chronologia 62
Chotan 133
Czang (rzeka) 80, 95
Czang K'ien 116, 117
Czang Liang 363
Czang T'ang 121
Cz'ang-an 376, 387
Czao (księstwo) 87, 90, 93, 97, 101, 103, 113, 217, 223, 271
Czao (cesarz) 128
Czao (król) 33, 353
Czao (książę z Sung) 341, 342
Czao Czuei 87, 88
Czao Cz'ung-kuo 126
Czao Kao 50
Czao Kien-tsy 223
Czao Meng 279, 280
Czao-siang (książę z Ts'in) 103
Czao Siang-tsy 88
Czao-sien (państwo) 118
Czao Ts'o 114
czarownicy (-ce) 34, 49, 54, 60, 110, 127, 192, 196, 197, 273, 365
Czekiang (prowincja) 42, 78, 107, 117, 119, 125
Cz'en (księstwo) 268
Cz'en Ts'ang 189
Czeng (księstwo) 83, 84, 86, 88, 94, 100, 102, 185, 262, 268, 269, 273, 279, 280
Czeng (książę z Ts'in) zob. Ts'in Szy huang-ti

Czeng Tang-szy 377
Cz'eng (cesarz) 129, 357
Cz'eng (król) 33, 62, 63
Cz'eng (książę z Cz'u) 37
Cz'eng (książę z Ts'in) 97
Cz'engtu 78, 103
Czerwone Brwi 131
Czou (książę) 33, 41, 63, 83, 129, 209, 211
Czou (dynastia) 28, 29, 32—34, 62—66, 83, 84, 103, 139, 142, 155, 197, 209, 211, 213, 353, 355, 361, 376, 384
Czou-kung zob. Czou (książę)
Cz'u (księstwo) 37—41, 51, 83, 86, 88, 91, 94, 100—102, 104, 107, 112—114, 128, 181, 226, 237, 258, 260, 261, 263, 284, 306—308, 387
Czu Fu-jen 115, 376
Czu-żung 23
Czuang (książę z Cz'u) 38
Czuan-hü (władca) 23, 25
Czukcze 70
Czungk'ing 103
Czungszan 93
Cz'ung (cesarz) 130
Cz'ung-er zob. Wen (książę z Tsin)
Cz'y (cesarz) 130
Czyfu 50
Cz'y-jou 25, 196, 197
Cz'y-sung-tsy 363

dary 168, 222, 260, 305
dłoń 163, 306
dom wspólny 169
drogi 109, 116, 124—127
ducha czystość 286
dusza 249
dusza niższa (*po*) 232
dusza wyższa (*hun*) 185, 231, 306, 311, 314
dziad 207, 299, 314
dziedziczenie 302
Dziewięć Rzek 80, 82
Dżungaria 134

egzogamia 159, 161, 166, 207, 223, 325
egzorcyści 170, 206, 265
ekonomia 43
ekskomunika 283, 288
endogamia 161, 325
Er Szy huang-ti 50, 364

Eskimosi 70
etykieta 250, 275, 315, 330, 388
eunuch 50, 130, 131, 365

Fang 94
Fan Li 42
fauna 81
Fen (rzeka) 81, 82, 87, 114, 126
Fen-in 357, 359
Feng (ofiara) 54, 55, 127, 358—361, 370, 371
Feng-szuei 234
Fergana 117, 118, 127
fosteraż 307, 325
Fu (królowa) 129
Fu-hi 23—25, 384
Fukien (prowincja) 107, 117
Fu-niu 80

garncarz 195
generał 113, 114, 264, 265, 291
gineceum 307, 331, 332, 342
Gobi 118, 133
godło 184, 197
gościnność 39, 260, 328, 329
gród 14, 232, 238

Hainan (wyspa) 133
Han (dynastia) 15, 16, 23, 46, 51, 110, 112, 155, 213, 295, 352, 361
Han (królestwo) 87, 95, 97, 101, 102, 113
Han (rzeka) 83, 86, 91, 102, 125
handel 94, 110, 119, 377, 393
Hanczung 103
Han Sin 114
hegemonia 37, 91, 219, 354, 355
Hengszan 115
herold 209, 281, 291, 359
Hi Sy 236
Hi-ho 25
Hia (dynastia) 29, 62, 63, 83, 184, 197, 220
Hiang Jü 51
Hiao (książę z Ts'in) 43, 352
Hien (cesarz) 131
Hien (książę z Tsin) 37, 87, 88, 96, 285
Hienjang 43, 49, 376
Hing (księstwo) 92
hierogamia 174, 191
Hiung-nu 53, 103, 108, 109, 114, 116, 124, 126, 133

hodowla 73, 121, 124, 126, 154, 381, 382
Ho Kuang 128, 358
Ho-k'ü 102
Ho K'ü-p'ing 117, 118, 128, 358, 376
Ho-lü (książę z Wu) 42, 44, 50
Honan (prowincja) 38, 67, 70—72, 78, 80, 82, 83, 88, 91, 97, 102, 109, 127, 130
Honei 88, 95
Hopei (prowincja) 78, 80, 82, 87, 88, 92, 94, 101, 108, 117, 124, 127, 132
Hou-tsi (Książę Proso, także K'i) 25, 32, 142, 216, 231, 305, 353
Hrabia Rzeki 180, 193
Hu (barbarzyńcy) 51, 90, 108, 124
Huai (rzeka) 81, 83, 84, 91, 93, 109, 124, 125, 127, 132, 142
Huai-king 80
Huainan 114, 115
Huan (cesarz) 130
Huan (książę z Ts'i) 38, 40, 94, 223, 224, 255, 277, 325, 380
Huangho zob. Rzeka Żółta
Huang-ti (władca) 23—25, 29, 32, 54, 64, 70, 71, 152, 195, 196, 213, 365
Huei (książę z Tsin) 219
Huei (król) 37
Huei-wen (książę z Ts'in) 46
Hu-hai zob. Er Szy huang-ti
Hujen (góra) 358
hun (dusza, tchnienie) 185, 231, 306, 314
Huangkou (kanał) 109
Huk'ou 95
Hunan (prowincja) 133
Hunowie zob. Hiung-nu
Hupei (prowincja) 37, 78, 83, 91, 94, 102
Hun-sie (barbarzyńcy) 125
Hüan-ming 31
hydrografia 78—80

I (barbarzyńcy) 73, 84, 85, 91
I (leśniczy) 81
I (łucznik) 212
I (lub Po-i) 30
I In 31, 209, 211
Ikü 102, 126
Ili (rzeka) 117, 118
in (element żeński) 171, 187, 191, 200, 234, 248, 303, 360
In (dynastia) 31, 32, 62, 83, 143, 155, 197, 353, 355
imię 244, 305, 307, 308
imperium 265, 354, 361, 368
Indie 116, 117, 123
Indus (rzeka) 134
infeudacja 216, 222, 235, 236
intendent (nadzorca) 212, 231, 232
inwestytura 37—39, 235, 243
I-żung (barbarzyńcy) 86

jang (element męski) 50, 171, 187, 191, 200, 205, 234, 248, 303, 360
Jao (władca) 23—26, 30—47, 55, 64, 198, 204, 205, 208, 209, 211
Jarkend 133
Je 193
Je (rzeka) 125
jedwab 150
Jelang 117, 118
Jen (cesarzowa) 130
Jen (księstwo) 60, 83, 87, 88, 93, 101, 103, 108, 113, 124, 181, 188, 224
Jen (książę z Sung) 44
Jen-tsy 281, 282
język, językoznawstwo 69, 74
Jou (król) 29, 34, 37
Jung 54, 55
Jungjang 109
jurysdykcja 188, 270, 281
jurysdykcja ojcowska 320, 326
Jü (księstwo) 88
Jü (lenno w Szantungu) 231
Jü Wielki (władca) 24, 26, 28—30, 48, 62, 65, 67, 70, 71, 75, 81, 82, 182, 184, 190, 192, 195, 206, 211, 216, 231, 280, 356
Jüan (cesarz) 128
Jüe (lub Jü-jüe, księstwo) 42, 51, 83, 101, 107, 114, 117, 125, 126, 384
Jüe-czy (lub Ta Jüe-czy) 116, 133
Jüe Tung-hai 117
Jünnan 91, 117, 118
Jüszan (góra) 190

K'aifeng 80, 109
kalendarz 26, 31, 33, 46, 54—56, 64, 154, 169, 187, 355, 359
kanały 24, 30, 95, 109, 125—127, 148
K'ang (książę z Sung) 44
kanibalizm 212, 213, 219
Kansu (prowincja) 70—73, 78, 93, 102, 103, 107, 108, 117, 119, 124, 126

Kanton 117, 125
Kants'üan 121
Kao-jao 25, 280
Kao-sin (władca) 23, 25
Kao-tsu (cesarz) 51—53, 113—115, 129, 213, 352, 357, 363
Karaszar 133
karczowanie 81, 148, 168, 193, 239
Karlgren B. 71
Kaszgar 133
kazirodztwo 115, 318, 324
Keng-fu (Oracz) 192
K'i (król) 30, 64, 211
K'i zob. Hou-tsi
Kiangczung 108
Kiangsu (prowincja) 78, 83, 127
Kiang-żung (barbarzyńcy) 87
kiao (ofiara) 54
Kie (król) 30, 31
Kie-tsy Cz'uei 269, 270
Kin Mi-ti 376
King (rzeka) 38, 81, 90, 95, 102
King (cesarz) 114
King (książę z Tsin) 249
K'iung 125
klasyfikacyjne pokrewieństwo 160, 207
K'o (hrabia) 31
kodeks karny 33, 96, 218, 354
kolegium kultowe 297, 302
kolonizacja 107, 124—127, 133, 382
komanderie 106, 108, 115
komunia (w postaci pożywienia) 226, 241, 262
komunia seksualna 165, 192, 226, 318, 329, 333, 342
Konfucjusz 23, 36, 40, 41, 44, 60, 63, 67, 83, 131, 158, 170, 273, 281, 288, 295, 338, 342
konie 94, 391
konopie 150
Korea 108, 118, 124, 379
kotły magiczne 40, 48, 197
Kou Tsien (książę z Jüe) 42, 43, 384
kowal 195
krewni w linii macierzystej 114, 128, 129, 161, 162, 186, 306, 307, 316—318, 340
księgi klasyczne 389
ku (ofiara) 248
Kucza 133
Kuan Czung 92, 94
Kuangsi (prowincja) 107
Kuangtung (prowincja) 107
Kuang-wu (cesarz) 130, 386
Kueiczou (prowincja) 117, 118
Kukunor 126
Kun 190
K'ung An-kuo 60
Kung-ho 34, 63
K'ung-kia (król) 30
K'ung Kin 377
K'ung-kung 205
K'ung-sang 196, 205
Kung-sun Hung 376, 386, 390
K'ung-t'ung 25, 54
Kunming (państwo) 117
K'unming 73, 117
Kun-wu 31
K'unlun 365
Kuo (księstwo) 88
Ku-szy 118
Kuo Zachodnie (księstwo) 102
kuzyni 161, 207
kün-tsy 263, 372
K'ü Jüan 44
kwadratowy układ pól 43, 150, 155

Lacouperie T. de 69
Lai (barbarzyńcy) 92
laka 379
Langküsü 358
Lao Ai (markiz) 106
Lao Lai-tsy 387
lasy 81, 86
latyfundia 131, 132, 380—383
Laufer B. 70
legiści 43, 96, 115, 121, 368, 369, 382, 385
less 80, 147
lettrés 48, 60, 140, 359, 372
lewirat 318, 334—336
Li (król) 34, 63
Li *fu-żen* (konkubina) 378
Liang (cesarzowa) 130
Liang (królestwo) 113, 386
Liang (księstwo) 90, 102
Liangczou 117
Liao (rzeka) 108
Liaotung 118
Licent 70

ligi 101, 114
Ling (cesarz) 130
Lingkü 126
Ling-k'iang (Tybetańczycy) 126
Lint'ao 108
Lintsin 193
Li Sy 48, 49, 109, 112
Liu Hiang 386
Liu Pang zob. Kao-tsu
Li-żung (barbarzyńcy) 87, 102
Lo (rzeka w Szensi) 83, 90, 93, 95, 102, 126
Lo (rzeka w Honanie) 84, 86
Lo Czen-jü 67
Lojang 86
Lou-lan 118
Lo-żung (barbarzyńcy) 86
Lu (księstwo) 36, 60, 66, 83, 86, 88, 100, 236, 237, 281, 282, 339
Lu (mistrz z) 364
Luan Ta 365, 366
Lungmen (przełom) 87, 90
Lü (cesarzowa) 52, 53, 114, 363, 377
Lü Pu-wei 103

Łobnor 126

magia, magik zob. czarownik
małżeństwo 24, 25, 38, 39, 82, 152, 158, 159, 162, 163, 172, 187, 205, 217, 223, 273, 297, 298, 306, 323, 325, 384
Man (barbarzyńcy) 38, 83, 91, 108
Man z Hunanu (barbarzyńcy) 133
Mandżuria 70—73, 124
manicheizm 134
Mao-żung (barbarzyńcy) 86
marszałek 129, 361
Matka-Królowa 187, 341, 356
Matka-Ziemia 173, 305, 357, 358
mąż-zięć 160, 328—330, 385
Mei (barbarzyńcy) 108
Mencjusz 63, 150, 155
Meng T'ien 108
Miao-tsy 167
miary 30, 33, 48, 54, 205, 360
miasto 92, 203, 234—241, 373, 374, 376—378
mieszkanie 152, 237, 342, 378
miłość synowska 295, 387
Ming zob. Hüan-ming
ming (inwestytura, imię) 28, 244, 245, 264, 268
Min-jüe 117
minorat 210, 318
mokradła 80, 81, 86
Momein 73
moneta 94, 110, 119, 120, 283, 382
monopol 94, 120, 123, 383
Mo Ti 181, 235, 271
Mu (król) 33, 65, 78, 353
Mu (książę z Ts'in) 37, 38, 50, 90, 212, 219, 355
Mukden 70
Muling (wzgórza) 80
mury 93, 94, 108

Nabuchodonozor 201
Naczelnik Zachodu zob. Wen (król)
najstarsza (z sióstr) 332
najstarszy (z braci) 317
Nanjang 377
Nan-jüe 54, 117, 360
Nankin 132
Nanling (góry) 117
Nanszań (góry) 117, 126
napomnienie 30, 33, 251, 283, 309, 319, 371, 372, 389
napoje 151, 156, 226, 260, 308
nauczanie 371
nazwisko 37, 40, 82, 162, 181
Nemrod 202
neolit 70
nestor 160
nestorianizm 134
niebo 211, 353 oraz *passim*
niedostatek 43, 120, 131, 382
nieśmiertelny, nieśmiertelność 49, 54, 112, 359, 364
niewolnik 122, 132, 382
Ni K'uan 376
Nü-kua 23, 24
Nü-pa 192

obóz wojskowy 202, 239, 257
odpowiedzialność 115, 267, 283, 324, 341, 370, 385
ofiary ludzkie 40, 44, 50, 191, 192, 206, 207, 211, 226, 237, 341, 355, 358
Oksus zob. Amu-daria
Ołtarz Zbiorów 249, 268

Ołtarz Ziemi 181, 188, 235—237, 244, 249—251
opieka (nad nieletnim władcą) 114, 128, 209, 358
Ordos 122, 124
orka rytualna 159, 246, 290
osuszanie ziemi 81, 95, 162, 163, 179

Pa (państwo) 103
paleolit 70
Pamir 73, 133
pałac 237, 364, 365, 378, 379
Pan Cz'ao 133
Pan Ku 62, 63, 104, 118, 386
pańszczyzna 50, 94, 109, 382
Pao (rzeka) 125
Pao-sy 34
Paoting 80
P'ei 125
Peiho (rzeka) 80
Pekin 71
Pelliot P. 74
pełnoletność 275, 308, 309, 322
Pidżan 118
pierworodność 37, 210, 299, 302, 306, 307, 336
Pi-kan 199
P'ing (cesarz) 129
P'ing (król) 29, 37, 84
pismo 48, 64, 67, 72, 73, 109, 380
p'o (dusza niższa) 232, 305
podatki 110, 121, 382
Pohai (zatoka) 80, 124
Pojang (jezioro) 78, 83
pokolenie 29, 160
pokoleń przemienność 238, 299, 314
pokrewieństwo 159, 160, 182, 186, 297, 299
pokrewieństwo indywidualne 299, 337, 338
pokrewieństwo sztuczne 306
pokuta (ekspiacja) 232, 246, 360, 371
pośrednik (swat) 176, 322
poligynia 163, 164, 317—319, 325, 326, 331, 338—340
prawo 43, 47, 368
prawo handlowe 218
prawo karne 218
proso 142, 147
prefektura 43, 106
przemienność władzy 204
przemysł 94, 119, 120, 379, 380
przesiedlenie 49, 107
przodek 27, 161, 180, 234, 250, 289, 353
Pu Szy 121

rada 278, 309, 372
regencja 52, 53, 114, 128, 129, 209, 210, 358
reinkarnacja 173, 184, 316
Richthofen F. 78
rodzina chłopska 158
rodzina niepodzielna 160, 209, 210, 297, 298, 384
rodzina patriarchalna 209, 297, 298, 384
rolnictwo 25, 147
roślinność 81
ryż 142, 148
Rzeka Żółta 80, 180, 192, 193
Rzymianie 133

Samson 201
Sang Hung-jang 360, 377
San-miao 206
Sardanapal 201
seksualne życie 188, 330, 331, 384
sekty taoistyczne 132, 363
Si-an 84
Siang (góra) 48
Siang (król) 39, 84
Siang (książę z Sung) 38, 220, 263
Sie 29, 31
siedziby barbarzyńców 84
Sien-jü (barbarzyńcy) 88
Sien-li (barbarzyńcy) 126
Sien-pi (barbarzyńcy) 133, 378
Sikiang 117, 125, 134
Si-men Pao 95
Sints'in 122
Si-wang-mu 132, 367
smok 30, 34, 52, 54, 129, 184, 365, 378
Sogdiana 116
sowa 34, 153, 197, 213, 304
sól 94, 121, 377, 381
spis ludności 34, 255
stadniny cesarskie 381
stowarzyszenia 49, 96, 120, 123, 382
strój 42, 152, 272—275, 364, 383
stryj 37, 209, 210
strzelanie z łuku 198, 199, 225, 269, 271, 276, 277

Suei (dynastia) 134
sukcesja agnatyczna 30, 33, 204—213
Sung (księstwo) 37, 68, 83, 86, 88, 91, 92, 99, 142, 181, 224, 225, 237, 267, 268, 339, 341
Sung (dynastia) 134
Sungszan (góra) 86
Suza 71
Süan (cesarz) 126, 128
Süan (król) 34, 353
Süan (książę z Ts'i) 93
Süan (książę z Wei) 318
Süan Kiang 318
Sy (rzeka) 48, 54, 127
Sycz'uan (prowincja) 91, 103, 106, 107, 117, 119, 125, 132
Sy-ma Siang-żu 127
Sy-ma Tan 55
Sy-ma Ts'ien 23, 24, 36, 37, 46, 55, 104, 121, 127, 363, 377, 381
syn 205, 303, 387
syn najstarszy 235, 303, 387
Syr-daria 116
Szang (cesarz) 130
Szansi (prowincja) 37, 80—83, 86—88, 91, 93, 114, 126, 193, 357
Szantung (prowincja) 38, 60, 66, 78, 80, 81, 86, 91, 92, 101, 108, 125, 127, 132, 231
Szao-weng 365, 366
szen-jü 117, 118
Szen-nung 23—25, 148, 182, 195, 231
Szensi (prowincja) 37, 80, 81, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 107, 121, 126, 193
Szentu zob. Indie
szkoły 307, 387—390
szkoła paziów 307, 387
szlachta cesarstwa 106, 107, 115, 123, 375
Szou-sin 32, 33, 199, 237
sztandar 197, 216, 227, 232, 235, 257, 259, 260, 261
Szu (państwo) 103, 106, 107
Szun (cesarz) 130
Szun (władca) 23, 30—32, 55, 63, 204, 208, 245, 280

Świątynia Przodków 235—237, 244, 256, 303—309, 342
święte miejsce 33, 47, 50, 172—174, 180—182, 186—193, 247, 359
tabliczka przodka 236, 250, 257, 299, 300, 309, 314, 315
Ta-hia 116, 118
T'ai (państwo) 88
T'aihang 87
T'aijüan 78, 88
T'ai-kia (król) 211, 212
T'ai-kung 38
T'ai-mou (król) 31
T'aiszan (góra T'ai) 40, 47, 55, 60, 81, 83, 355, 358
T'ai-t'ai 82
T'ai-wang 81
Ta-jüan 116—118
Ta Jüe-czy zob. Jüe-czy
Talifu 73, 117, 118
Talu (jezioro) 80
Tan-czu 26, 205, 207, 211
T'ang (dynastia) 65, 134, 357, 359, 370
T'ang Meng 117
T'ang Zwycięski 31, 192, 209, 224, 356
Tao (rzeka) 81
tao 29, 245
T'ao-lin 81
taoizm 23, 132, 363, 367
tao-te 245
targ 168, 180
Tarym (rzeka) 134
Tat'ung 88
teatr 378
te (cnota) 28, 245, 297
Teilhard de Chardin P. 70
Teng (cesarzowa) 130
thai (język) 74
Tho (lud) 167
Ti (barbarzyńcy) 84—86, 100, 140, 354
Ti Biali 87, 88, 90
Ti Czerwoni 87, 88
Ti Olbrzymi 88
Tien 117, 118
T'ien (ród) 226
T'ien Cz'ang 226
T'ien Cz'eng-tsy 226
T'ienszan (góry) 117
T'ientsin 80
Titao 126
Tocharowie 133
Tonkin 133, 134
Tou (cesarzowa) 130

Tou Hien 133
traktat 40, 239, 240, 354
transport 120, 126, 127, 382
triumf 39, 66, 219, 237, 355, 358
Trzech Królestw epoka 134, 382, 393
Tsaidam 134
Ts'anghai 124
Ts'ao (księstwo) 86, 92
Tseng-tsy 273, 274
Ts'i (rzeka) 80
Ts'i (księstwo) 37, 60, 83, 87, 91, 101, 103, 106, 108, 113, 115, 124, 181, 224, 226, 238, 281, 282, 339, 341, 377
Ts'i *fu-żen* (konkubina) 53
Tsiang-kao-żu 87
Tsin (księstwo) 37, 64, 83, 86, 87, 93, 100—102, 217, 219, 223—225, 238, 258, 260—264, 266, 271, 279, 280, 328
Ts'in (dynastia) 46, 47, 50, 51, 60, 103, 104, 115, 116, 155, 271, 284, 352, 355
Ts'in (księstwo) 37, 59, 65, 83, 87, 95, 100, 193, 219, 263, 284, 328
Ts'inling (góry) 80, 103
Tsipei 114
Ts'in Szy huang-ti (cesarz) 47, 48, 54, 55, 59, 104—112, 125, 127, 352, 363, 369, 376, 380, 383, 384, 385
Tsy-cz'an 96, 273
Tsy-ing 50
Tsy-kung 274
Tu-küe 134
Tung Czung-szu 131, 388
Tung-jüe 118, 125
Tung-kuo Hien-jang 377
Tung-ou 125
Tungszan 88
Tungt'ing (jezioro) 73, 78
Tunhuang 117, 126
Turcy zob. Tu-küe
Turfan 118, 133
Turkiestan 69, 71, 116, 118, 126
Tybet 126
Tybetańczycy 74, 119, 126, 133, 378
tybetański język 74
tyrani 31, 32, 41—44, 46, 51, 104, 232, 352, 363, 364

umowa 47, 163, 223—225, 273, 306, 323
Urumczi 118
uteryczna zasada 162, 186, 207, 208
uzbrojenie 42, 103, 255, 276

Varella (przylądek) 107

Wang (cesarzowa) 128, 129
Wang Mang 129—132
wdowa 52, 53, 128, 129, 341, 357, 358
wdowieństwo 332, 333
Wei (cesarzowa) 358, 378
Wei (księstwo południowe) 64, 87, 93, 101, 103, 113, 193
Wei (księstwo północne) 68, 83, 84, 88, 93, 281, 380
Wei (rzeka) 78, 81, 83, 84, 90, 125, 126
Wei Jang 43, 352
Wei Ts'ing 117, 376
Wen (cesarz) 53, 54, 59, 114, 361, 369, 385
Wen (król) 32, 38, 48, 65, 213, 339, 384
Wen (książę z Tsin) 38, 87, 88, 223
Wieger L. 73
Wielka Babka 187, 322, 356
Wielki Mur 108
Wielki Pośrednik (Swat) 188, 322, 356
wieś 149
władca 243—247, 280, 353—372
władza macierzyńska 304, 317, 336—338, 340, 341
władza męża 326
władza ojcowska 303
własność ziemi 14, 109, 110, 154, 155, 179, 180, 290
wnuk cioteczny 207, 208
wojna 216, 353
wóz bojowy 86, 255, 364, 380
wspólnota braci 299, 302, 385
wspólnota kuzynów 299, 302
wspólnota nazwiska 297
wspólnota wiejska 158
Wu (cesarz) 16, 53—56, 59, 60, 112—128, 357, 358, 370, 373, 376, 377, 380, 386, 399
Wu (król) 33, 38, 48, 63, 65, 209, 211
Wu (księstwo) 42, 83, 100—102, 226
Wu-i (król) 31, 32, 44, 68, 198
wuj 37, 129, 162, 208, 300
Wu-ling (książę z Czao) 93
Wu-sun (barbarzyńcy) 116, 117

Wu Tse-t'ien (cesarzowa) 357, 359
Wu Tsy-sü 42
Wu Żung 389
wychowanie chłopców 303, 387—390
wychowanie dziewcząt 321, 386, 387
wygnanie 205, 209, 219, 244, 268
wytapianie metalu 191, 192, 377

zagospodarowanie ziemi 29, 30, 95, 124, 177, 375
zakładnik 107, 163, 307, 323
zaludnienie 70, 107, 124—127
zaopatrzenie 109, 116, 131, 380, 381
Zarafszan 118
zboże 81, 147
ziemia (kult) 357, 358
zgromadzenie panów feudalnych 37, 38, 40, 87, 100
złotnictwo 379
żałoba 39, 54, 152, 162, 171, 211, 212, 252, 284, 311—314
żang 204—206, 222, 224, 226, 359
żelazo 70, 94, 120, 381
Żółte Turbany 131, 132
Żuei (państwo) 102
Żung (barbarzyńcy) 33, 37, 83, 91, 108, 152
Żungczou 92
Żung z Ik'ü (barbarzyńcy) 102
Żung z Jangkü (barbarzyńcy) 86
Żung z Kuaczou (barbarzyńcy) 87
Żung-man (barbarzyńcy) 86
Żung z Maotsin (barbarzyńcy) 102
Żung z P'enghi (barbarzyńcy) 102
Żung z Tanszy (barbarzyńcy) 102
żywność 30, 150—152, 179—181, 225, 226, 248, 252, 286, 287, 298, 299, 310, 313, 328, 329

SPIS ILUSTRACJI

ILUSTRACJE CZARNO-BIAŁE

1. Neolityczna waza z ceramiki czerwonej (ok. 2000 r. p.n.e.). Ze zbiorów muzeum w Szanghaju.
2. Neolityczne naczynie ceramiczne w kształcie patery. Ze zbiorów Muzeum Świątyni Księcia Czou w Lojangu.
3. Naczynie w kształcie słonia. Brąz z epoki Szang. Wg: L. Bachhofer, *A Short History of Chinese Art*, Nowy Jork 1946.
4. Naczynie w kształcie tygrysa. Brąz z epoki Szang. Wg: L. Bachhofer, jw.
5. Naczynie typu *tsun* w kształcie sowy. Brąz z epoki Szang. Wg: P. Pelliot, *Bronzes antiques de la Chine*, Paryż-Bruksela 1924.
6. Noże brązowe z epoki Szang. Wg: Ch'eng Te-k'un, *Archaeology in China*, t. II, Cambridge 1960.
7. Naczynie do mięsa ofiarnego. Brąz z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, *Ritual Bronzes of Ancient China*, Nowy Jork 1945.
8. Trójnóg (*ting*). Brąz z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, jw.
9. Naczynie typu *ho* z pokrywką w kształcie twarzy ludzkiej. Brąz z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, jw.
10. Naczynie typu *kia* z pokrywką. Brąz z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, jw.
11. Kielich (*ku*) brązowy z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, jw.
12. Ostrze ceremonialnego topora (*k'i*). Brąz z epoki Szang. Wg: Ph. Ackerman, jw.
13. Waza typu *hu*. Brąz z epoki Czou. Ze zbiorów w Szanghaju.
14. Naczynie brązowe typu *kuei* z wczesnej epoki Czou. Ze zbiorów muzeum w Szanghaju.
15. Grobowiec księcia Czou w okolicy dzisiejszego Hienjangu.
16. Grobowiec króla Wu z dynastii Czou w okolicy dzisiejszego Hienjangu.
17. Dzwon z inskrypcją fundatora. Brąz z epoki Czou. Wg: P. Pelliot, jw.
18. Naczynie brązowe typu *tsun* ze środkowego okresu Czou. Wg: Ph. Ackerman, jw.
19. Naczynie brązowe typu *lei* w kształcie słonia. Wczesna epoka Czou. Wg: Ph. Ackerman, jw.
20. Kurhan kryjący ruiny pałacu A-fang z czasów dynastii Ts'in. Okolice dzisiejszego Hienjangu.
21. Kurhan kryjący ruiny pałacu cesarskiego Wei-jang z czasów Wcześniejszej Dynastii Han. Okolice dzisiejszego Si-anu.
22. Kamień do rozcierania tuszu. Epoka Han. Ze zbiorów Muzeum Świątyni Księcia Czou w Lojangu.
23. Mężczyzna z kijem, drewniana statuetka grobowa z okolic Cz'angsza. Epoka Han. Wg: Czeng Cz'en-to, *Wei-ta-ti i-szu t'ung-t'u-lu*, Pekin 1952.

24. Kobieta z epoki Han. Ceramiczna figurka grobowa (fragment). Wg: Czeng Cz'en-to, jw.
25. Głowa tancerki. Ceramiczna figurka grobowa z epoki Han. Ze zbiorów Muzeum Świątyni Księcia Czou w Lojangu.
26. Rewers brązowego lusterka z motywem zwierzęcym. Epoka Han. Wg: *Rakurogun dzidai-no-iseki*, 1925.
27. Rewers brązowego lusterka z motywem kaczek. Epoka Han. Wg: P. Pelliot, jw.
28. Tabliczki bambusowe z tekstem (epoka Han?). Wg: H. Maspero, *Les Documents chinois de la troisième expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*, Londyn 1953.
29. Kadzielnica z brązu z epoki Han. Ze zbiorów Muzeum Świątyni Księcia Czou w Lojangu.
30. Fu-hi i Nü-kua spleceni ogonami. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, *Sy-cz'uan Han-tai hua-siang süan-tsi*, Szanghaj 1955.
31. Purpurowy ptak (feniks). Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
32. Koń i feniks spoczywający na drzewie *wu-t'ung*. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, *Tomb Tile Pictures of Ancient China*, Toronto 1939.
33. Żołnierz walczący ze smokiem. Motyw dekoracyjny na cegle z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
34. Rogaty smok z trzema występami na grzbiecie. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
35. Zielony smok. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
36. Sarna. Fresk w komnacie grobowej z epoki Han. Wg: Kuo Mo-żo, *Wan-tu Han-mu pi-hua*, Pekin 1955.
37. Jeleń cętkowany. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
38. Jeźdźcy barbarzyńscy polujący na jelenie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
39. Barbarzyński jeździec strzelający do jelenia. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
40. Ornament roślinny z pawiami i łucznikiem mierzącym do ptaków. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
41. Polowanie na ptactwo nad brzegiem rzeki. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
42. Klęczący rybak i karp. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
43. Trzy ibisy i tygrys ścigający jeźdźca. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
44. Skaczący tygrys. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
45. Tygrys. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
46. Trzy ibisy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
47. Dzikie gęsi, jelenie i psy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
48. Dwa jelenie, leopard i sępy. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
49. Pies myśliwski. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
50. Skrzydlaty koń. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
51. Skrzydlaty koń. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
52. Feniks na drzewie *wu-t'ung*, mężczyzna i dwa konie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.

53. Dzikie gęsi, ibisy i ludzie wśród drzew *wu-t'ung*. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
54. Żołnierze z halabardami. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
55. Żołnierze i konie. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
56. Łucznicy postępujący przed wozem bojowym. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
57. Pieszy łucznik napinający łuk. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
58. Jeździec z proporcem między dwiema wieżami murów miejskich. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
59. Orszak podróżujących dostojników. Fresk z komnaty grobowej w Liaojangu (epoka Han). Wg: Czeng Cz'en-to, jw.
60. Podróżujący dostojnicy zbliżający się do miasta. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
61. Orszak dostojników na wozach. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: R. C. Rudolf, Wen Yu, *Han Tomb Art of West China*, Berkeley 1951.
62. Dwaj dostojnicy na wozie w towarzystwie jeźdźca. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
63. Dwaj dostojnicy przy wieży. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
64. Brama miejska z unoszącym się nad nią feniksem. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
65. Zabawa z małpą. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
66. Uczta na dworze. Muzycy i tancerze. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
67. Muzycy i akrobaci. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: Wen Jou, jw.
68. Pochód dostojników. Fresk w komnacie grobowej z epoki Han. Wg: Kuo Mo-żo, jw.
69. Dostojnicy i lud. Fresk w komnacie grobowej z epoki Han. Wg: Kuo Mo-żo, jw.
70. Witające się kobiety. Cegła z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: W. C. White, jw.
71. Na rynku. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: R. C. Rudolf, Wen Yu, jw.
72. Żniwa. Płaskorzeźba z komnaty grobowej z epoki Han. Wg: R. C. Rudolf, Wen Yu, jw.
73. Świątynia Nieba w Pekinie, fragment.
74. Świątynia Nieba w Pekinie, fragment.

ILUSTRACJE BARWNE

1. Naczynie ceramiczne typu *ting* z okresu kultury neolitycznej.
   Ze zbiorów muzeum w Szanghaju.
2. Naczynie brązowe typu *hi-tsun*. Epoka Królestw Walczących.
   Ze zbiorów muzeum w Szanghaju.
3. Naczynie brązowe typu *i*. Epoka Wiosen i Jesieni.
   Z wykopalisk w prowincji Szantung w 1971 r. W zbiorach muzeum w Pekinie.
4. Naczynie brązowe typu *hiao-jou*. Epoka Szang.
   Z wykopalisk w okolicy Cz'angsza w 1966 r. W zbiorach muzeum w Pekinie.
5. Muzykanci i akrobaci. Figurki grobowe z czasów Wcześniejszej Dynastii Han.
   Z wykopalisk w prowincji Szantung w 1969 r. W zbiorach muzeum w Pekinie.
6. Kadzielnica. Brąz inkrustowany złotem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.
   Z grobowca odkrytego w 1968 r. w prowincji Hopei. W zbiorach muzeum w Pekinie.
7. Naczynie typu *hu*. Brąz inkrustowany złotem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.
   Z grobowca odkrytego w 1968 r. w prowincji Hopei. W zbiorach muzeum w Pekinie.
8. Lampka. Brąz złocony. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.
   Z grobowca odkrytego w 1968 r. w prowincji Hopei. W zbiorach muzeum w Pekinie.
9. Zbroja grobowa. Nefryt łączony złotym drutem. Epoka Wcześniejszej Dynastii Han.
   Z grobowca odkrytego w 1968 r. w prowincji Hopei. W zbiorach muzeum w Pekinie.

DOTYCHCZAS UKAZAŁY SIĘ W TEJ SERII:

w dużym formacie:

Germán Arciniegas — Burzliwe dzieje Morza Karaibskiego
Arthur L. Basham — Indie
Fernando Benitez — Indianie z Meksyku
Marian Bielicki — Zapomniany świat Sumerów
Ritchie Calder — Spadkobiercy
Rachel L. Carson — Morze wokół nas
C. W. Ceram — Bogowie, groby i uczeni
Hadrian Daicoviciu — Dakowie
Basil Davidson — Czarna matka
Basil Davidson — Stara Afryka na nowo odkryta
David Diringer — Alfabet, czyli Klucz do dziejów ludzkości
James George Frazer — Złota gałąź
Edward Gibbon — Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego
Robert Graves — Mity greckie
Lew Gumilow — Dzieje dawnych Turków
Thorkild Hansen — Arabia Felix
Hans-Wilhelm Haussig — Historia kultury bizantyńskiej
Paul Herrmann — Pokażcie mi testament Adama
Paul Herrmann — Siódma minęła, ósma przemija
Paweł Jasienica — Słowiański rodowód
Robert Jungk — Jaśniej niż tysiąc słońc
Claude Lévi-Strauss — Smutek tropików
Henri-Irénée Marrou — Historia wychowania w starożytności
Paweł Muratow — Obrazy Włoch
William Prescott — Podbój Peru
Heinrich A. Stoll — Bogowie i giganci
Anna Świderek — Hellada królów
George Macaulay Travelyan — Historia społeczna Anglii
Wódz słońca. Autobiografia D. C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi

w małym formacie:

Gilbert Charles-Picard — Hannibal
Witold Dobrowolski — Sztuka Etrusków
Frances Gillmor — Król tańczył na targowisku
Horst Klengel — Historia i kultura starożytnej Syrii
Aleksander Kondratow — Zaginione cywilizacje
David Marshall Lang — Dawna Gruzja
Joan Metge — Maorysi z Nowej Zelandii
Siegfried Morenz — Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie
Margarete Riemschneider — Od Olimpii do Niniwy w epoce Homera

Zmierzch Azteków. Kronika zwyciężonych. Wybrał i opracował Miguel Léon-Portilla

TYTUŁY ROKU 1973:

S. A. Arutjunow i G. E. Swietłow — Starzy i nowi bogowie Japonii
Arthur Basham — Indie
Marian Bielicki — Zapomniany świat Sumerów
Jaroslav Černy — Religia starożytnych Egipcjan

Marcel Granet — Cywilizacja chińska
Robert Graves — Mity greckie
Lew Gumilow — Śladami legendy o królestwie księdza Jana
N. G. L. Hammond — Dzieje Grecji
Jacques Heurgon — Rzym i świat śródziemnomorski
Ivan Morris — Świat Księcia Promienistego
Farley Mowat — Wyprawy wikingów
Jan i Anna Romein — Twórcy kultury holenderskiej
Frederick Rose — Pierwotni mieszkańcy Australii
H. W. F. Saggs — Wielkość i upadek Babilonii

PRINTED IN POLAND
Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973 r.
Wydanie pierwsze
Nakład 30 000 + 290 egz. Ark. wyd. 34,5. Ark. druk. 26,5
Papier druk. m/gł. kl. III, 70 g, form. 70×94/16
Oddano do składania 14. VI. 1972 r.
Podpisano do druku w lutym 1973 r.
Druk ukończono w sierpniu 1973 r.
Drukarnia Wydawnicza w Krakowie
Nr zam. 710/72 B-07-2250
Cena zł 85.—

zł 85.–

Książka wybitnego francuskiego sinologa Marcela Graneta (1884—1940) omawia rozwój społeczeństwa chińskiego od czasów najdawniejszych aż do początków naszej ery, gdy Chiny tworzyły już ogromne cesarstwo, spójne i potężne, wywierające wpływ na cały Daleki Wschód.
Zasadnicze elementy tej cywilizacji, np. struktura rodziny, przetrwały aż do czasów najnowszych, toteż bez jej znajomości nie można mieć pełnego obrazu wielu zjawisk we współczesnych Chinach.
Mimo iż książka została napisana ponad 40 lat temu, nadal zachowuje swą aktualność, w dużej mierze dzięki zastosowanej przez autora nowoczesnej metodzie badawczej wolnej od „chińskiego" spojrzenia na historię.
Część pierwsza poświęcona jest historii politycznej, druga — historii społeczeństwa. Całość jest uzupełniona wykazem sinologicznej literatury obcojęzycznej i polskiej oraz ponad 80 ilustracjami przedstawiającymi dzieła sztuki Chin starożytnych.